الوجود واللاوجود

فى جدل أفلاطون

دكتور. هانى محمد رشاد



تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

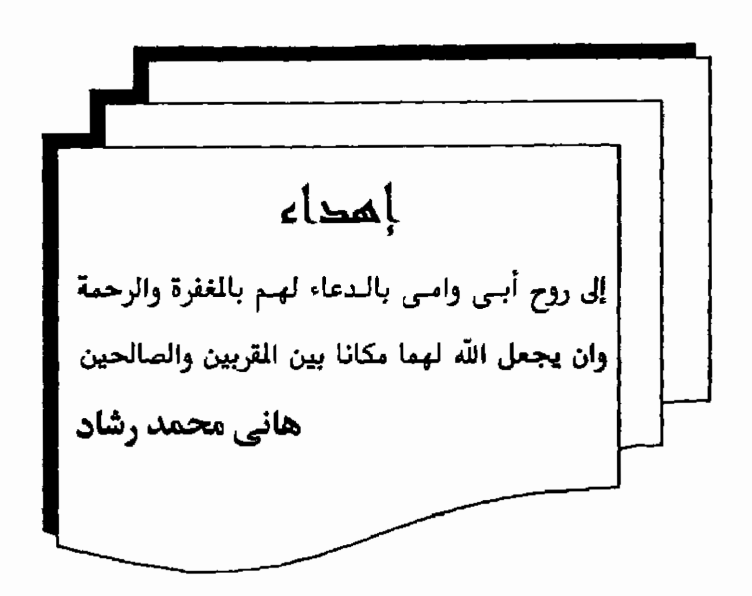
الوجود واللاوجود
فى جدل أفلاطـون

الوجود واللاوجود
فى جدل أفلاطون

دكتـور
هـانى محمـد رشـاد
أستاذ مساعد بكلية الآداب
جامعة القاهرة فرع الخرطوم

الطبعة الأولى
٢٠٠٨ م

النـاشـر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية



إهداء

إلى روح أبـى وامـى بالـدعاء لهـم بالمغفرة والرحمة

وان يجعل الله لهما مكانا بين المقربين والصالحين

هانى محمد رشاد

مقدمة

تعد قضية الوجود من أهم القضايا الفلسفية الرئيسية بالاضافة الى مشكلتى المعرفة والقيم ، وهى مشكلة ذات أهمية كبيرة فى دراسة الفلسفة اليونانية بصفة عامة وفى فهم فلسفة أفلاطون وتياره الروحى بصفة خاصة .

وقد تأثر أفلاطون فى بداية تكوينه الفلسفي فيمن تأثر ببارمنيدس الايلى وفلسفته ، تلك الفلسفة التى كانت نقطة البدء فى فلسفة الوجود فى تاريخ الفلسفة على اطلاقها .

لقد بدأ افلاطون بالتفرقة بين نوعين من الوجود هما الوجود المعقول والوجود المحسوس ، ولانه لا يعتد بالأسباب المادية فقد أكد على ان العلاقة بين الوجودين هى علاقة مشاركة لا انفصال ، الأمر الذى دعا إلى إثارة الكثير من التساؤلات حول هذه العلاقة الافلاطونية ، وقد اكتفى أفلاطون فى المرحلة الأولى من فكره بعرض كل الانتقادات والتساؤلات الموجهة الى تلك العلاقة ، ولم يعطنا إجابة محددة تزيل الغموض الكامن حولها .

وفى الجزء الثانى من محاورة بارمنيدس ، حاول التصدى للسؤال عن الوحدة والكثرة ، وقد ظهر من خلال تفسير بعض الفروض التى تضمنها هذا الجزء أن الوحدة لابد أن تتضمن الكثرة ، كما أن الكثرة لابد أن تتضمن الوحدة الامر الذى تصور بعض المفسرين أنه وضع حلا للمشاكل والانتقادات المثارة حول علاقة المشاركة التى تضمنها الجزء الأول من المحاورة.

وفى محاورة السوفسطائى تساءل أفلاطون عن معنى أن نصف شيئا بقولنا أنه موجود ، ويذهب إلى أن ذلك معناه إضافة صفة إلى شئ ، ومن ثم يصبح الوجود هو العلاقة التى تربط بين الموجودات جميعها .

وقد أثارت هذه المحاورة هى الأخرى الكثير من التساؤلات حول ماهية الوجود عند أفلاطون ، وتحوله من إطار الميتافيزيقا الى إطار المنطق باكتشافه معنى اللاوجود ، ولكننا لن نعتد بكل تلك التساؤلات المثارة حول هذا التحول فى فكر أفلاطون، وسيكون اهتمامنا منصبا على بلورة رؤية جديدة نختلف فيها عن رؤى الكثير من الباحثين الذين تصدوا لفكر أفلاطون.

وسبيلنا إلى تلك الرؤية المعايشة الكاملة لمحاوراته ونصوصه ومحاولة تعمق

روح فلسفته واستشفاف دلالاتها .. تلك الرؤية التي يدعمها ما ذهب إليه البعض من أنه لا يوجد أفلاطون واحد وانما هناك عدد لا نهائي يحمل كل منهم اسم أفلاطون وذلك من خلال كتابات الباحثين وتأويلاتهم التي تقدم لنا آفاقا ورؤى جديدة بحسب نظرة كل واحد منهم ، ولذا فإن المنهج التحليلي قد فرض نفسه على هذه الدراسة ليكون هو المنهج المناسب

ومع اعترافنا بقيمة كل الدراسات التي تعرضت لفلسفة افلاطون ، فاننا نكاد نجزم بأنها إلى حد ما قد تجاهلت مكانة الحدس أو الروح الحدسية عنده باعتبارها نقطة ارتكاز يمكن أن نمضي منها إلى تناول العديد من إشكالات الفلسفة الأفلاطونية . من هنا كان جهدنا منصبا على تقديم قراءة جديدة لفكر افلاطون تتيح لنا التعرف على الدلالة الجوهرية للدور الذى لعبته الروح الحدسية في توجيه مسار فكره بصفة عامة ومشكلة الوجود واللاوجود في جدله بصفة خاصة ، حيث إننا نرى أن الاقتصار على دراسة افلاطون باعتباره جدليا عقلانيا منطقيا خالصا فحسب لا يمكننا من التعرف على مراحل التطور في فلسفته ، وهي مراحل من شأنها أن تدفعنا إلى التأكيد بأن الحدس مبدأ أساسي حيوى في مكونات فكر افلاطون وليس مجرد مرحلة عابرة في فلسفته .

ومما يسوغ وجهة نظرنا تلك أن الفلسفة الأفلاطونية في مجملها فلسفة مثالية ترتبط ارتباطا وثيقا بعالم المثل وتتوافق مع مفهوم الحدس باعتباره رؤية مباشرة وعلى فرض ان الجدل هو المنهج وسبيلنا إلى معرفة الوجود ، فإن الرؤية المباشرة تكون في هذه الحالة هي الجزاء الأوفى لهذا المنهج .

ومن جانب آخر فان ارسطو لم يتجاهل أهمية الحدس كلية ، بل تناوله من منطلق كونه الإطار الذى يتضمن كل ما هو ضرورى وأولى. لكننا اذا وضعنا فى الاعتبار اتجاه ارسطو الى تقييد مثالية أفلاطون ، تلك المثالية التي تعني لديه تجاوز الواقع المادى وتخطّيه كلية ، فإننا نكون بذلك قد حددنا مكانة الحدس عنده فى ارتباطها بمقدمات العلم فحسب ، بعد أن كانت مرتبطة بروح الفلسفة الافلاطونية فى مجملها

وقد عاني الباحث من صعوبات كثيرة حاول جاهدا التغلب عليها ، ومنها : ان هذه الدراسة حول الوجود واللاوجود عند افلاطون تمثل دراسة بكرا في اللغة العربية ، كما ان الدراسات الأجنبية التى تعرضت لهذا الموضوع لم تقتصر فى تناولها

عليه وحده بل تناولته مع غيره من الموضوعات الفلسفية الأخرى ، ومن ثم فلم يأخذ هذا الموضوع من الدراسة الاهتمام الخاص والمتعمق لكل أبعاده ومناحيه ، وهو ما حاولت تلك الدراسة جاهدة أن تقوم به .

وأيضا فان غزارة ما كتب عن افلاطون قد صعب من مهمة الباحث، حيث استدعى الأمر القيام أولا بعملية تنقيح وتصفية لكل تلك الدراسات بغية التوقف على ما يتصل بهذا الموضوع الذى نحن بصدده اتصالا وثيقا ومباشرا ..وطرح ما عدا ذلك

وهكذا جاء البحث فى ثلاثة أبواب وتسعه فصول على النحو التالى :

في الباب الأول وعنوانه « مقدمات تاريخية » تعرض الدراسة لتلك المقدمات التاريخية المثارة حول مشكلة الوجود ، وقد جاء هذا الباب فى فصلين على النحو الآتى :

وفى الفصل الأول يعرض لفلسفة بارمنيدس بصفة خاصة ، وذلك بإعتبار أن هذه الفلسفة تعد نقطة البدء في فلسفة الوجود ، وقد فرق بارمنيدس بين الوجود واللاوجود على أساس منطقى عقلى عبر عنه فى قصيدة شعرية تتناسب مع اسلوبه الميتافيزيقى ، وانتهى إلى أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود ، وجاء تلميذه زينون الايلى يؤكد قضايا استاذه بمنهجه الجدلى ، وهاجم خصومه ومعارضيه من القائلين بالكثرة والصيرورة أو الحركة فى محاولة للدفاع عن استاذه وتأكيد قضاياه ، خاصة تلك المتعلقة منها بإنكار الحركة والكثرة .

وفى الباب الثانى وعنوانه « نظرية الوجود عند افلاطون » يعرض الدراسة لنظرية الوجود عند أفلاطون فى تطوراتها المختلفة عبر اطوار حياته ، وجاء هذا الباب فى أربعة فصول :

تناول الفصل الأول منها الجذور الأساسية لفكرة الوجود عند افلاطون، وتفرقته بين نوعين من الوجود على أساس صفات كل منها فأصبح الوجود نوعين الوجود المعقول والوجود المحسوس . وقد وضع النفس فى إطار الوجود المعقول ، ثم كان اكتشاف طبيعة النفس المركبة – كما وضح فى محاورة الجمهورية – سببا فى أن يغير افلاطون من رؤيته للوجود والنظر إليه باعتباره درجات يقف على رأسها مثال الخير أعلى المثل مرتبة ومقاما . وقد أشار المؤلف الى أن افلاطون قد نظر الى فكرة الوجود فى محاورة فيدون باعتبارها القاعدة الأساسية للبرهنة على خلود

النفس. ولأن فكرة الوجود لم يتسن الاستدلال عليها بالمقدمات المنطقية من قبل . فإننا نعتقد انها لم تتعد مرحلة التصور الذهنى الى مرحلة التعبير عنها والبرهنة عليها بالحجج المنطقية ، وهذا بدوره جعلنا نجزم بان فكرة الوجود عنده تترادف في مضمونها مع ما يمكن أن ندعوه بالحدس أو التلقائية .

وفى الفصل الثاني يعرض الدارس لموقف افلاطون من العلاقة بين الوجود المعقول والوجود المحسوس ، وهى العلاقة التى أثارت الكثير من الصعاب والتساؤلات .. وقد عرض افلاطون لكل ذلك فى محاورة بارمنيدس فى الجزء الأول .. هذا الجزء الذى لم يتعد عرض تلك الانتقادات إلى إيجاد الحلول المقنعة .

وفي الجزء الثاني من تلك المحاورة يتعرض افلاطون لقضية الوحدة والكثرة، وقد عالج هذا الجزء القضايا المترتبة على وجود الواحد ؟ وعلى عدم وجود الواحد ؟ ، وانتهت المحاورة بالنتيجة السلبية القائلة بانه سواء وجد الواحد أو لم يوجد الواحد فالأمر سواء بالنسبة للواحد فى ذاته أو بالنسبة للواحد وللكثرة . وقد عرض المؤلف لبعض الفروض الإيجابية مثل الفرضين الأول والثاني وكذلك السابع والثامن ، وانتهى المؤلف إلى نتيجة ، وهى انه على الرغم من سلبية النتيجة فى تلك المحاورة فإن هذه السلبية تمثل نقدا من افلاطون للعقلية اليونانية ودعوة منه لأن تقفز هذه العقلية قفزة أخرى وراء الاستدلال تصل بها الى الرؤية المباشرة « الحدس » .

وفى الفصل الثالث من هذا الباب يعرض المؤلف لرؤية افلاطون الجديدة للوجود باعتباره فاعليه ، وهذه الرؤية كانت كما عرضها فى محاورة السوفسطائي تمثل كشفا جديدا بعد أن تمت مراجعة نظريات الوجود السابقة عليه ، والتي اعتبر انها لن تكشف عن طبيعة الوجود الحقيقية أو ماهيته ، وقد أشار الباحث الى أن مصطلح الفاعلية بمعني قوة التأثير والتأثر كان يجرى فى محاورات افلاطون السابقة على محاورة السوفسطائى . وانه كما لاحظ الباحث فان افلاطون قد تاثر فى كشفه للمصطلح بالعلم التجريبي وخاصة بالطب.

وفى الفصل الرابع والأخير تناول البحث فكرة الوجود المزيج من المبدأ المحسوس اللامحدود والمبدأ المعقول ، وهو ما عبر عنه افلاطون فى محاورة من المحاورات المتأخرة ، هى محاورة فيليبوس التى ناقش فيها الإجابة عن ذلك السؤال ما هو الخير للإنسان ؟ هل هو حياة اللذة ؟؟ أم حياة العقل ؟؟ وكانت الإجابة أن

حياة الخير للإنسان حياة خليط أو مزيج من اللذة والعقل على أن يكون العقل هو الغالب . وقد أشار المؤلف الى أن افلاطون كان قد بدأ يهتم بالعالم المحسوس ويتأثر بالعلم التجريبي . ولذا عالج في هذه المحاورة أسباب الأشياء أو مبادئها والتي هي الحد واللامحدود والمزيج والعلة ، وقد اعتقد افلاطون كما يشير المؤلف أن النفس الكلية التي هي العلة قد نظمت الأشياء بإيجاد مزيج من الحد « وهو العلة المعقولة » واللامحدود « وهو مبدأ المحسوسات » وهذا المزيج هو الكائنات أو الحادثات .

وفي **الباب الثالث** تعرض الدراسة لتأثير نظرية الوجود عند افلاطون على نظرية المعرفة والمنهج الجدلي ، وقد جاء هذا الباب في أربعة فصول كما يلي :

الفصل الأول يعرض لنظرية التذكر باعتبارها أساسا للمعرفة عند افلاطون يقوم على أن النفس خالده خلوداً أزلياً ؛ ولذا فهي تستطيع تذكر الحقائق التي كان قد سبق رؤيتها . وقد عرض الباحث للشكل الاسطوري لهذه الفكرة في محاورة مينون ، والتأكيد العقلي على التذكر في محاورة فيدون ، وانتقل الباحث بعد ذلك الى عرض نظرية الجدل على أساس ان التذكر قد اتخذ شكل الجدل الصعود من المحسوس إلى المعقول ، أو بمفهومه على انه صعود من ادنى التصورات إلى أعلى التصورات وارقاها مرتبة ومقاما ، وهبوطا إلى الأنواع المندرجة تحت أعلى الاجناس .

وفي **الفصل الثاني** تعرض الدراسة للجدل الصاعد كما يجئ في محاورة الجمهورية عند أفلاطون ، والذى يفسره بشكل عقلي على أنه الخط المنقسم .. ويبدأ بنطاق المحسوس ثم المعقول حتي يصل الانسان الى مثال الخير الذى يعلو فوق كل وجود بل هو سبب الوجود ، وفي هذا الصدد يعرض المؤلف لآراء ريتشارد روبنسون حول حيرة أفلاطون بين المران العقلي الشاق والرؤية العقلية المباشرة ، كذلك يعرض لتفسير أفلاطون للجدل الصاعد باسطورة الكهف الشهيرة والتي يشير الباحث الى انها نفس مسيرة الروح أو الحركة الروحية بعد التفسير العقلي الذى يقدمه تقسيم الخط .

ثم تنتقل الدراسة إلى معالجة مشكلة جدل الحب الصاعد ، الذى تعرضه محاورة المأدبة والتي يبدو فيها الحب باعتباره الجرثومة الأساسية أو الغريزة التي تدفع الروح شوقا لوجودها الأصيل ، والتي تمثل الدافع الخفي وراء كل نشاط عقلي هو الحب ؟ .

كذلك علاقة المحب بالمحبوب في إطار من الفضيلة والتي تميز المحب

الحقيقى عند أفلاطون كما تشير الى ذلك محاورة فايدروس ، وتأثير هذا الحب على الفيلسوف الذى لا يكتفى بالجدل العقلى الجاف ولكن يتصف بالإلهام والإيمان الدينى .. ويشير المؤلف فى نهاية الفصل إلى أن فكرة الوجود كانت فكرة بناءة ، وعلى أساس هذه الفكرة انتقد أفلاطون المجتمع اليونانى وأراد تغييره ، وفى محاورة فايدروس كانت الفكرة وراء تغيير لغة التخاطب أو لغة التربية والتعليم .

وفى الفصل الثالث يعرض البحث للجدل الهابط عند أفلاطون أو ما يمكن تسميته بالتأليف والتحليل ، ففى التأليف يعرف الإنسان الصفة الواحدة التى تجمع كثرة متباينة من الأشياء ، وهذه الصفة نفسها تصبح هى الجنس المراد تحليله لكى تظهر الأنواع المندرجة تحته ، وقد أشار المؤلف الى أن هذا المنهج عند أفلاطون ظهر لأول مرة فى محاورة فايدروس ، ثم قام أفلاطون بتطبيقه فى محاورة السوفسطائى لإيجاد تعريف محدد لشخصية السوفسطائى ، ولم يضع أفلاطون قواعد هذا المنهج إلا متأخرا فى محاورة السياسى ، ولما كانت معرفتنا لا تظهر إلا من خلال الأحكام فقد عنى أفلاطون ببيان العلاقات بين المثل للكشف عن طبيعة الأحكام وتفسيرها ، وقد اكتشف فى فحصه للعلاقات بين المثل ما سماه بالأجناس العليا وهى التى تسمح بالمشاركة بين المثل وتقوم بعملية الربط بينها ، ومن أهم هذه الأجناس الوجود والذاتية والاختلاف والحركة والسكون ، وقد اكتشف أيضا الوجود باعتباره رابطة منطقية لأنه يغمر كل الأشياء وينطبق على كل المثل.

وقد تراءى لكثير من الباحثين أن أفلاطون بإكتشافه لمعنى اللاوجود على أساس أنه الغير ، قد انتقل من مجال الميتافيزيقا إلى مجال المنطق الصورى .. ويشارك فى هذا الرأى كما سبقت الإشارة كورنفورد وتايلور وبيرنت ، ونكاد نجزم بأن أفلاطون فى إكتشافه لمعنى اللاوجود وبيان العلاقات بين المثل توصل إلى تفسير الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة فقد أصبح الحكم الصحيح لديه معبرا عن مشاركة صحيحة ، والخاطئ معبرا بالطبع عن مشاركة خاطئة .

وقد عرض المؤلف لكل الانتقادات التى وجهت لمنهج أفلاطون فى التأليف والتحليل ، أو الجمع والقسمة ، ومن أهمها بطبيعة الحال انتقادات ارسطو للقسمة والتحليل حيث رأى انها لا يمكن أن تقودنا إلى معرفة الشئ أو معرفة وجوده أو طبيعته الضرورية. بالإضافة إلى أنها منهج شاق يدعو فى كل خطوة من خطواته إلى التساؤل ، وأيضا أورد المؤلف انتقادات كل من كورنفورد وكرومبى ود. عبد الرحمن بدوى من

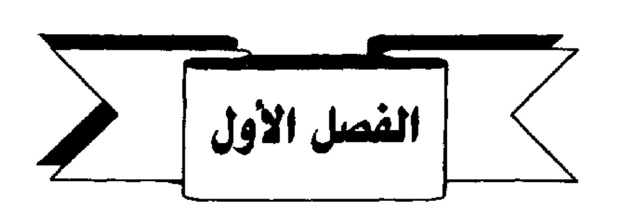
المعاصرين ، وكان ظن المؤلف بعد معايشته لمحاورات أفلاطون وقراءته لتفسيرات المفسرين المعاصرين أن أفلاطون ليس لديه منطق ، لا في شكل نظرية منطقية مثل ارسطو ولا في شكل قضايا وأحكام ، لأنه لم يتوسع في تفسير القضايا، وكل ما قاله أن القضية تتكون من موضوع ومحمول ولم يقل غير ذلك ، بل انه كما يظن كرومبي قد أخذ بمنطق التأليف والتحليل ثم عاد وتخلى عنه لمنطق القضايا ، ثم عاد ولم يشر إلى القضايا وعاد في النهاية إلى منطق التأليف والتحليل ، الأمر الذى يجعلنا نميل إلى الإستنتاج بأن أفلاطون قد خرج من إطار الفكر الميتافيزيقي إلى إطار الفكر المنظم الذى قد يتضمن منطقا في داخله ولكنه لا يقدم نظرية منطقية كما فعل ارسطو .

وفي الفصل الرابع من هذا الباب تعرض الدراسة لأهمية الرؤية المباشرة – الحدس – عند أفلاطون ، وهذه الرؤية تبدو هي الغالبة على محاورات أفلاطون وخاصة المحاورات التي تدور حول ما تدور في فكر الوجود منذ محاورة فيدون وحتى محاورة فيليبوس ، فالإنسان يستطيع أن يتعرف مباشرة على الوجود في لحظة التخلص من الجسد كما عبر عن ذلك في فيدون ، ويستطيع أن يعايش مثال الخير بعد مران طويل على التجريد وتطهير الروح كما يتضح من الجمهورية . كذلك فالإنسان يستطيع أن يتعرف على الوحدة من خلال الكثرة في لمحه خاطفه كما تشير محاورة فايدروس ، لأن النفس قد سبق لها مشاهدة الحقائق ، والنهاية السلبية لمحاورة بارمنيدس بعد فحص ما يترتب على وجود أو عدم وجود الواحد في الجزء الثاني من المحاورة توحي بان الجدل مهمته أن يصل بالنفس إلى أقصى درجة من درجات التجريد . ومن ثم تقفز بعد ذلك إلى الرؤية المباشرة للوجود والتي لا تحتمل التناقض الذى يحتمله العقل الإستدلالي ، والقسمة الثنائية تتم بأن تستعين النفس بحدس المثل الذى يبنى القسمة المنطقية كما يقول اميل برييه ، وقد أشار المؤلف إلى أراء ريتشارد روبنسون حول حيرة أفلاطون بين المنهج والحدس ، والتي تنتهي بأن الحدس هو الجزاء الأوفى للمنهج الجدلي ، بمعنى أنه النتيجة الطبيعية للمنهج الجدلي الشاق .

وبالربط بين ما قيل في الفصل الأول من الباب الثاني عن نظرية الوجود عند أفلاطون باعتبارها حدسا أفلاطونيا ، وبين آراء ريتشارد روبنسون وغيرها من الآراء ، تبين للباحث ان ما قال به بعض الدارسين عن أفلاطون من انه قد تحول عن الفكر الميتافيزيقي إلى المنطق يمكن أن ندعوه أيضا بأنه انتقال من الحدس إلى إطار الفكر المنظم .

وفي الفصل الثاني يعرض البحث لتأثير نظريات أفلاطون على آراء ارسطو في المعرفة، والتي تظهر انه لم يستطع التخلي عن أفكار استاذه .





تاريخ المشكلة عند بارمنيدس

﴿ بارمنيدس نقطة البدء فى فلسفة الوجود ﴾

الوجود واللاوجود فى فلسفة بارمنيدس :

أ- الأسلوب الشعرى فى عرض النظرية .

ب- المقدمات المنطقية للوجود .

جـ- الوجود موجود واللاوجود غير موجود .

د- صفات الوجود البارمنيدى .

الوحدة - الثبات .

دحض الكثرة والتغير .

زينون الأيلى وأهميته :

البراهين المختلفة لتأكيد وحدة الوجود .

انكار التغير .

انكار الكثرة .

بارمنيدس نقطة البدء فى مشكلة الوجود واللاوجود

الوجود واللاوجود فى فلسفة بارمنيدس :

حول بارمنيدس الايلى مسار الفلسفة اليونانية من التفكير فى الطبيعة الى التفكير فى الوجود ، فقد بدأت الفلسفة اليونانية فى التفكير فى الطبيعة فى محاولة للوصول إلى أصل الأشياء أو مبدأ الكون أو بعبارة أخرى الأساس الذى تخرج منه الأشياء وتعود إليه ، أو السبب الأساسى فى الحركة البادية والظاهرة فى الأشياء والمظاهر الطبيعية المحيطة بالانسان ، ونادى بالقضية الأساسية فى مذهبه، والتى كان من شأنها تحويل مجرى الفلسفة للتفكير فى الوجود وهى أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود ، فقد قراء له أن نظام الفكر السابق عليه يخطئ فى الربط بين الوجود واللاوجود ، والذين عبر عنهما بالحار والبارد ، ولكنه يختلف عن هذا النظام فى التفرقة بين الوجود واللاوجود بين طريق الفكر أو طريق الحق أو بين طريق الحس أو طريق الزيف .

وقد وضع بارمنيدس فكره وعرضه فى إطار قصيدة شعرية تشبه ثيوحونيا هزيود، وتنقسم الى ثلاثة أقسام : مقدمة ، وقسم أول يعرض فيه لطريق الحق ، وقسم ثانى يعرض فيه لأفكار وظنون الفانين من الناس ، وهى تقريبا الأفكار التى تمثل ما يعارضه وما لا يقبله هو ، وفى القسم الأول يوضح بارمنيدس بمنطق عقلى متسق ومنتظم كيف أن طريق الحق وهو طريق الفكر يختلف تماما من طريق الظن أو طريق الزيف ، اثبات أن الواحد هو الموجود والمستمر والباقى الخالد وليس فيه حركة ولا انقسام ولا نمو ولا توالد وكثرة، وأن هذا الواحد أو هذا الوجود يتطابق مع الفكر الذى هو الان نفسه فكر فى الوجود ، فالفكر والوجود لا يختلفان وهذا القسم هو الهام لدينا لأنه يعرض رؤية بارمنيدس للوجود واللاوجود والتفرقة بينهما ووصفه للمشكلة التى كانت الأساس فيما بعد .

الأسلوب الشعرى فى عرض النظرية :

ألف بارمنيدس الايلى قصيدة على وزن الملحمة فى الطبيعة جمعت بين عمق المنطق والتجربة الدينية وجمال الأسلوب .

ويبدو انه قد آثر ان يعرض فلسفته من خلال إحساسه الدينى ويعبر عنها

بأسلوب رمزى هو أنسب الأساليب لاتجاهه الميتافيزيقى المتأثر بالأسرار الدينية [1].

ولقد ناقش احد الباحثين العلاقة بين التفكير الفلسفى والشعور الدينى فى فكر بارمنيدس ، وأشار الى ان بارمنيدس من نوع المفكرين الذين اهتموا بالعلم واستخدم المنطق فى فلسفته ولم يعر العواطف اهتماما كبيرا .. فقد كان مؤسسا لميتافيزيقا الوجود ، التى اصبحت بعد ذلك هدفا لكل من افلاطون وآرسطو للبحث فى الخلود [2] .

ويرى بيجر [3] أننا عندما نتناول بارمنيدس فيجب الا نسأل انفسنا عما إذا كانت دراساته للوجود تهدف الى غرض دينى مثل اثبات وجود الله بالاسلوب المسيحى التقليدى .. ولكن يجب ألا ننسى طبيعة العقل المتدين بالفطرة .. فالعقل يريد دائما البحث عن فكرة ثابتة وشئ ثابت يفكر فيه ويطمئن اليه .. وهو دائم البحث عن ذلك لأن هذا يمثل طبيعة فيه – أو ميلاً طبيعياً – ولما كان هذا الميل لا يتسنى للإنسان فى الأشياء الحسية المتغيرة الفانية والتى ندركها بالحواس . فالوجود هو جوهر الكون وأصل الأشياء .

وترى كاثلين فريمان [4] انه استخدم هذا الأسلوب الفنى ربما لأنه اعتقد أن هذه هى الطريقة المثلى لعرض مذهب يأتى أو يعتبره كشفاً سماوياً أو إلهياً ولذا وضع المبادره والعرض على لسان الآهه رحبت به وعرضت المذهب الذى لم يجد منه قبولا لانه مذهب الفانين .

كما انها تعتبر هذه الطريقة واسطه جيده للتعليم تقدم للصغار الذين لا يملكون عقلية مثل عقلية بارمنيدس نفسه .. ولذا فالكتابة بالشعر مثل نصيحة من المعلم للتأثير على الصغار بقراءة الأفكار الصعبة وغير المألوفة .

وتعليقا على ما جاء فى المقدمة من الانتقال بالعربة الى نطاق الضوء يعتقد سكستوس امبريقوس ان وصفه الانتقال بالعربة معناه انه انتقال من عالم الحس .

وقد لاقت هذه المقدمة تفسيرات مختلفة عند المؤرخين والدارسين ، فقد

---

(١) أميره حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، مكتبة دار المعارف ، القاهرة ، ط٥ ، ص ٨٧ .

(٢) W. Jeager : Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford, ١٩٧٤, P.٨٩.

(٣) W. Jeager : Ibid, P. ٩٠.

(٤) Kath Freeman : Greek Philosophers, P.٥٨.

اعتقد البعض انها تشير الى تطور فكر بارمنيدس نفسه ، ولذا فهو يقدم التفسير المعارض لهذه النظم التى قال بها السابقون عليه وغير مقبوله لديه ، وهي ما يمثل تقريبا كل الأفكار التى قال بها الفلاسفة السابقون الكائنات ، ولذا فإننا لا نستطيع أن نلقى هذا الميل الفطرى للإنسان ، لأن العقل البشرى بطبيعته يميل الى التدين وبدون هذا الميل لن تكون ثمة حياة [١] .

لقد اختار بارمنيدس طريق الفن أو الشعر للتعبير عن الوجود أو الحقيقة التى يتحدث عنها ، وهذا الأسلوب الذى قدم به وجهة نظره لاقى تفسيرات كثيرة لدى الباحثين والمؤرخين والدارسين ، فقد اعتبر البعض أن اختياره للشعر الحماسى نموذجا أكثر ملاءمة مع فلسفته الخاصة ، حيث كانت الكتابة بالشعر خطوة شجاعة لأنه كان يشعر فى قراره نفسه بصعوبة الفلسفة وعدم رقتها ، لذا فقد آثر استخدام الشعر حتى يفهم جميع الأغريق على اختلاف لهجاتهم - أى أملا فى أن يفهمه أكبر عدد من الناس، وليس لمجرد تذليل عقبة اللغة واختيار اللهجة الأكثر شعبية [٢] .

لقد كان شعر بارمنيدس الحماسى مشابهاً الى حد كبير لاشعار هوميروس وهزيود .. كما كانت قصيدة بارمنيدس الشعرية هي أول عمل من نوعه يستخدم الشعر الملحمى كوسيلة لتفسير عالم الالهة تفسيرا عقليا .

ويظهر فى قصيدة بارمنيدس تشابه واضح مع قصيدة هزيود فى الثيوجونيا حيث تبدأ باستلهام الالهة كما كانت قصيدة هزيود تبدأ باستلهام ربات الشعر [٣] .

والواقع ان فلسفة بارمنيدس قد جاءت كرد فعل معارض لموقف هيراقليطس من التغير الدائم . فعلى الرغم من اشتراكهما معا فى رفض شهادة الحواس ومحاولتهما اصلاح الإدراك الحسى عن طريق الفكر ، إلا أن كلاً منهما قد اتبع طريقا مغايرا للآخر .

فإذا كان هيراقليطس قد ذهب الى أن الحواس توهمنا بأن هناك وجودا ثابتا، وأن الحقيقة على عكس ذلك ، على أساس أن الأشياء لديه فى حركة دائمة وان الأضداد تتحد لتؤلف الانسجام في الكثرة ، فإن بارمنيدس يقف على النقيض من هذه النظرية ويقرر أن الحواس تخدعنا، فهى تظهر لنا الأشياء كما لو كانت

---

(١) W. Jeager : op. cit., P. ٩٠.

(٢) W. Jeager : op. cit., P. ٩٢.

(٣) أميره حلمى مطر : المرجع السابق ، ص٨٧.

كثيرة وفي تغير دائم واتها الى فناء محقق بينما الواقع بخلاف ذلك.. فهو يرى ان وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت. وان هناك وحدة ووجودا ثابتا، ومن هنا لم تكن الحركة والكثرة الا عرضين ظاهرين، وليس ثمة قانون للوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم[1].

ويبدو ان اختلاف بارمنيدس عن السابقين عليه في عرضه للفلسفة كان اختلافا يرجع الى طبيعة الموضوع نفسه ، فهو لا يبحث مثل السابقين عليه في تكوين الكون أو العالم إنما يقوم بتحليل الأبحاث التى اجراها هؤلاء الفلاسفة في هذا الموضوع ، فإذا كان بحثهم ينصب دورا على المادة فإن بارمنيدس يبحث في سلوكهم ذاته في هذا الشأن . ومن ثم فان نظريته عن العالم لا تقول ما هو العالم إنما بالاحرى ما لابد أن يكون عليه العالم [2] .

اما رجل العلم فانه يميل الى التركيز في استخدامات الأفكار المتعلقة بابحاثه في الظواهر الطبيعية ، كما يميل الى الركون للراحة حتى يتضح له أن الأفكار التى يستخدمها تساعده على فهم الظواهر والعالم هو موضوع بحثه ، ورغم انه لا يستطيع أن يتجاهل المنطق فان التجربة تسيطر على رأيه الأخير[3].

لذا نشاهد في القصيدة ان بارمنيدس يرحل بعربة الشمس في طريقة بعيدا عن هذا الذى يعيش الانسان ، والذى يؤدى الى ابواب الليل والنهار ، وخلف هذه استقبلته الالهات بالترحاب.

> تحيه لك أيها الشاب الذى قادتك الى مسكني مرشدات خالدات ، فليس الذى قادك الى هذا الطريق البعيد عن الطريق المطروق لعامة الناس بقدر سيئ بل هو القانون والعدالة وينبغى لك أن تعرف كل شئ ، فتعرف الحقيقة الكاملة كما تعرف ايضا ظنون الفانين حتى تحكم على كل شئ بطريقة مقبولة [4]

---

(1) محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية من طاليس الى افلاطون – الجزء الأول – الطبعة الخامسة ، دار الجامعات المصرية – ١٩٧٣ ، ص٧٥ .

(2) جوزيف لالوميا ، من العلم الى الميتافيزيقا والتصوف . ترجمة أحمد رضا – مجلة ديوجين – العدد ٣١ – مطبوعات اليونسكو ١٩٧٦ ص١٤ – ١٥ .

(3) جوزيف لالوميا ، المرجع السابق – ص١٥ .

(4) أميره حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص٨٦ .

ويبدو هنا ان بارمنيدس قد غادر بفكره وراء نطاق الظواهر ، أى ما دعاه أفلاطون في فايدرس Plain of Truth الذى تزوره عربة النفس قبل ان تحل في البدن . وقد استقبلته الالهة بالترحاب واخبرته بالحقيقة [١] .

ويشير كثير من الباحثين الى أن المقصود بالطريق هنا هو المنهج الذى يستطيع الانسان من خلاله الوصول للمعرفة ، وقد ذهب ييجر الى أن الانسان الذى يكون على علم بما يريد الوصول اليه بحيث يعرف الى اين يكون ذاهبا هو ذلك الانسان الذى جاء ليشارك فى تلك المعرفة ذات الأصل الالهى . ولذلك يشابه ييجر بين المتصوف والعارف من حيث معرفتهما بالدين[٢] .

أن الطريق الذى قطعه بارمنيدس خلال المدن ليس رحلة علمية لمشاهدة وقائع الكون ، بل طريق للخلاص من هذا العالم من أجل الوصول الى معرفة حقيقية الوجود ، ولهذا فقد استخدم طريق القلب فى معرفة الحقيقة والوصول اليها مثله مثل المتصوفه [٣] .

لقد أطلعت الالهة بارمنيدس على طريق الحق ، حيث فتحت له البوابات ليعلم الحقيقة الأساسية وهى أن الوجود واحد ، وهو لا يفنى ولا ينقسم، ويصل اليه بالتأمل الميتافيزيقى الذى يستبعد الخبرة الحسية ، وهذا هو الجانب الذى تلقاه افلاطون عن بارمنيدس وجعله محط إعجابه وتقديره الى حد انه لم تسنح فرصة لذكره إلا وأشاد به [٤].

ولذا تقول الالهة :

> سوف أحدثك فلتسمع كلامى . لا يمكن معرفة اللاوجود لأنه مستحيل ، ولا يمكن التعبير عنه باللغة ، وذلك لأن اللغة والفكر يفترضان الوجود ، فالوجود موجود أما اللاوجود فليس شيئا على الاطلاق [٥] .

وقد سار فكر بارمنيدس على أساس منطقى مترابط متسق ينتقل فيه من قضية الى

---

(١) F.M. Cornford: Plato and Parmindes, P. ٣٠.

(٢) W. Jeager : op. cit., P. ١٠٢.

(٣) أميره حلمى مطر ، المرجع السابق ، ص٨٦ .

(٤) Plato : Parm ١٢٧a , Theaet ١٨٣c , Soph ٢٣٧b .

(٥) Parm : Frag B, ٨, ٢٥.

أخرى مترتبة ليها بالضرورة . وقد بدأ بالتفرقة بين الوجود واللاوجود. واستدل من ذلك على ن الوجود موجود واللاوجود غير موجود وجعل تلك القضية مقدمة أساسية لبناء مذهبه .

ويرى بعض المؤرخين أن بارمنيدس كان أول فيلسوف يستنتج نتائج من مقدمات ، بدلا من أن يقدم أفكار دومجاطيقية ثابتة . ولذا كانت مدرسته هي المؤسسة للجدل ، وهذا هو الأسلوب الذى اخترعه وتبناه زينون الآيلي تلميذه من بعده للدفاع عن قضايا استاذه كما أشرنا من قبل [1]

المقدمات المنطقية للوجود :

الوجود موجود ولا يمكن ألا يوجد . واللاوجود غير موجود ولا يمكن أن يوجد .

أو بعبارة أخرى يمكن صياغة هذه المقدمة بأن الحقيقى موجود ولا يمكن الا يكون موجودا ، ويتبع ذلك انه ليس هناك مثل هذا الشئ الذى يصير للوجو. أو يتحول الى لا وجود

فالوجود بالنسبة لبارمنيدس معنى مباشر وواحد ومطلق ، وإذا لم يكن موجودا فهو لا شئ [2] .

لقد استدل بارمنيدس على الوجود فى القسم الأول من قصيدته [3] من خلال ثلاث مقدمات منطقية ، حيث أخذ هذا الجزء الأول طابع الاستدلال المنطقى، وهو ما كان يعبر عن فلسفته .

اما طريق الظن فلا يمت الى الوجود بصلة . لهذا لم يأخذ القسم الثانى من القصيدة طابع الاستدلال المنطقى الذى ن سائدا فى القسم الأول . ولكن قدم فيه مبادئ كونية خاصة بعلم الكون بطريقة يدية

ولذا فنقطة البدء فى هذا القسم الثانى هى الاعتقاد الخاطئ للبشر الفانين الذين يثقون فى الحواس ويسلمون بوجود قوتين متناقضتين من هذا العالم [4].

ولكن بارمنيدس قد استدل على الوجود من خلال مقدماته المنطقية :

الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود وهذا هو

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P. ٣٣.

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٣٤.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٣٤.

(٤) واضح هنا تاثير الفيثاغوريين وهيراقليطس على فكر بارمنيدس .

الطريق الحق . الوجود غير موجود ولا يمكن أن يوجد
وهذا هو طريق الزيف [1]

ونظرا للتناقض الحاد بين المدرستين ، أو بين نقطتي البدء في كلا الطريقين، فلكي يخطو الى الامام في أي اتجاه يجب يطرح إحدى هذه المقدمات، ولما كان الطريق الزائف لا يمكن ادراكه ولا معرفته لانه يبدأ من اللاشئ، واللاشئ ليس وجودا بحال من الأحوال ، فانه - بارمنيدس - يرفض هذا الطريق الذى لا يمكن اتباعه - كما نبذ كل الاعتبارات التي نص عليها هذا الطريق [2] .

ان الطريق الذى يتمثل في القول بأن الوجود غير موجود هو الطريق غير الحقيقي ولا يمكن التفكير فيه . ولذلك كان إجماع الفلاسفة على انه لا يمكن أن يأتى شئ من لا شئ .

ولكن الالهة اخبرت بارمنيدس بأنه من الممكن التفكير في ثلاث مقدمات ، تكون احداها تلك المقدمة المنطقية والتي تبدأ من اللاوجود والغير موجود .

وبهذا الشكل الذى يكون فيه الوجود عدما ، فانه لا يمكن التفكير فيه ولا التعبير عنه ، فلا يمكن أن يكون له وجود بأى حال من الأحوال حتى يعبر عنه باللفظ ، ولذا لا يمكن ادراكه أو معرفته[3] .

لقد اعلنت الالهة عن رفضها لكل الاعتبارات التي ينص عليها طريق اللاوجود - الطريق الثاني :

أنظر بعقلك نظراً مستقيما الى الاشياء ، فهي وان كانت
بعيدة فهي كالقريبة ، حيث انك لا تستطيع أن تقطع
الوجود عما هو موجود ، لان الأشياء لا تفرق نفسها ولا
تتصل [4] .

في هذه الشذره تشير الالهة الى بارمنيدس بان ينظر الى نظام العالم أو الوجود ، فالوجود المنظم لا يتأتى بوضع الأشياء المنفصلة بعضها بجوار بعض .

---

(1) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٨ .

(2) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٨ .

(3) Parm : Frag B ٨, ١١-١٨ .

(4) Parm : Frag B ٨, ٢-٤ .

والنظام الموجود في الاشياء يصدر عن العقل لأن الوجود العقلى يمثل كلا لا انفصال فيه ، فهو وحدة لا تتجزأ [1].

وهناك تحذير من الالهة من طريق الظاهر أو طريق الظن ، وهو الطريق القائل باللاوجود موجود ، لأنه يقوم على اساس الخبرة الحسية ، ولذلك طلبت الالهة من بارمنيدس الا يضع ثقته في هذا الطريق المرئى الذى تبدو فيه الاشياء موجودة وغير موجودة [2] .

ولقد عبر بارمنيدس عن هذا الطريق الزائف بأنه الطريق الذى يعتقد فيه البشر الفانون ولقد ساعد على ظهور هذا أن الفلاسفة والشعراء قد اقاموا مذهبهم على أساس الحس وهو ماكان يبدو حقيقيا بالنسبة لهؤلاء العامة من البشر الذين يؤمنون بكل ما هو حس - كما انهم اعتقدوا بوجود صورتين للوجود يعبر عنها بالقول بأن الاشياء موجودة ولا موجودة فى آن واحد .

فى المقدمة الثالثة يقول بارمنيدس انه ليس هناك درجات فى الوجود - لأن الشئ لا يمكن ان يوجد بشكل حقيقى جزئى وغير حقيقى من جهة أخرى [3] .

هذه المقدمة غير ممكنة التحقيق لانها توحي بأن الوجود كان موجودا فى زمن ما فى حالة اللاوجود .. أو بعبارة أخرى أن الوجود نشأ من اللاوجود .. وأن اللاشئ أو الوجود موجود .

وهذه المقدمة كما تشير الالهة بذلك لا يمكن اتباعها لانه ليس هناك وجود للعقل يمكن التفكير فيه أو للغة كي تعرف محتواها [4] .

لقد اعتمد بارمنيدس على قول أن ؟

ولقد أجاب ديليز على ذلك بأن الترجمة لا تتفق مع ما يقوله بارمنيدس فى الانطولوجيا ، فليس هناك درجات فى الوجود وان ما يوجد لابد أن يكون ، أى لابد أن يكون كاملا Pan pan Pelemai لان خارج الوجود لا يوجد شئ على الاطلاق [5] .

فليس هناك حالة من حالات اللاوجود يكون فيها ما يمكن أن يوجد ،

---

(1) Parm : Frag ٦ .

(2) Parm : Frag B ٨, ١٠-١٥ .

(3) E.M. Cornford: op. cit., P.٣٥ .

(4) Parm : Frag B ٨, ١٥ .

(5) Parm : Frag B ٨, ٢٠ .

وليس هناك تحول من اللاوجود الى الوجود أو العكس [1] .

كما انه ليس هناك تحول فيما هو موجود ، لأن ذلك معناه انه يوجد فى وقت ولا يوجد فى وقت آخر [2] .

إن طريق الحق وهو طريق الوجود يتناقض تماما مع طريق الظن ، لأن طريق الوجود يبدأ بمسألة هى أن الشئ الموجود موجود ولا يمكن ألا يكون ، وما لا وجود له لا وجود له ولا يمكن أن يوجد .

وقد ادانت الالهة الطريق الزائف طريق اللاوجود باعتباره طريقا لا يمكن التعرف عليه [3] .

ان حقيقة المظاهر لا يمكن أن تكون مقبوله للالهة ولذا فقد أخذت على انها مقبولة للفانين من الناس **Tewtor Sodos** ولذلك فهو يبدأ من مقدمة أو من مبدأ معين يسلمون به ويقدرون على تفسير الوجود فى تفصيل وسلوك مرض لهم [4] .

لن ما يمكنه أن يقول ان كيف يمكن أن تعرف وان توجد هو الفانين وليس الالهة نفسها [5] .

لأن الفانين يضعون بعض الأوهام ويعتقدون أنها حقيقية ، ولذا فهم يعتقدون فى الصيرورة والفناء ، الوجود واللاوجود . الحركة فى المكان وتغير الألوان فى الحقيقة هى كل المظاهر المألوفة للكثرة والتغير .

ولقد كان تحذير الالهة لبارمنيدس الا يضع ثقته فى عالم الظاهر ، عالم الزيف وهى التى رأت أن تطلعه على عالم الحق ، عالم الوجود الحقيقى ، لأن عالم الظاهر هو عالم الفانين أو طريق الفانين بمعتقداتهم التى تبنى على أساس الخبرة الحسية ولذا تقول عنهم :

انهم ولدوا صما وعمياناً ، وهم الذين يعتقدون بأن
هناك طريقة للأشياء أن تتحول على نفسها .

والسبب فى ذلك انه ليس هناك الا طريق واحد يمكن الحديث عنه ، هو

---

(1) Parm : Frag B ٨, ٢٥ .
(2) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٤.
(3) Parm : Frag B, ٣٨ .
(4) Parm : Frag B, ٣٨-٤٠
(5) Parm : Frag B, ٨,٣٥ .

طريق الوجود وليس طريق اللاوجود الذى هو طريق الفانين .

صفات الوجود البارمنيدى

الوجود واحد :

الوجود واحد هى القضية التى لم يقدم لها زينون اية براهين ، وقدمها ثيوفراستسوس على هذا النحو :

> إن ما هو بجانب الوجود هو لا شئ وما هو غير
> موجود هو لا شئ . ولذلك فان ما هو موجود هو
> شئ واحد [1] .

وكما يشير كورنفورد فان من المحتمل أن ثيوفراستسوس كان يتابع ارسطو فى ذلك والذى ادعى أنه بجانب الموجود فلا شئ موجود .. فقد اعتقد بالضرورة أن الموجود واحد وليس هناك شئ آخر - وربما يكون ارسطو نفسه هو الذى أشار الى الفقرة التي يقول فيها بارمنيدس لا يوجد شئ آخر بجانب الوجود [2] .

وأرسطو يشير إلى أن بارمنيدس قد أكد بأن الوجود بالضرورة واحد وبجانب الوجود فإن اللاوجود غير موجود [3] .

اذ ليس هناك طريق سوى طريق واحد نتحدث عنه هو الذى يثبت ان الوجود موجود وهذا الطريق له علامات كثيرة تدل على أن الوجود لم يكن يفنى وانه واحد من نوع واحد [4].

ولذا تشير الالهة :

> هناك طريق واحد يمكن الحديث عنه هو طريق الوجود ،

---

(1) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٥.

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٦.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٦.

(٤) أميره حلمى مطر، المرجع السابق ، ص٨٩ .

وفي هذا الطريق علامات كثيرة . فالوجود واحد ولم يولد ولن يفنى ، وهو كل عضوى وغير متحرك ودون نهاية لم يكن ولن يكون . طالما أنه الان وجد باعتباره واحداً مستمراً [1] .

إذا سلمنا بأن الوجود موجود فلا مجال للحديث عن صدور الوجود عن وجود اخر – أى ليس في تصور الوجود نشأة أو تولد ، الا فمن أين نشأ ؟؟ لأن الميلاد والنمو يفترضان كائناً حياً ينمو بالتغذى على شئ [2] .

وقد ارتبطت فكرة نشأة الوجود وحياة الوجود ونموه وكلتاهما من مظاهر النزعة الحيوية التي لم يخل منها الفكر القديم اذ تصور الفلاسفة السابقون على بارمنيدس العالم كائنا حيا يتغذى ويتنفس .

والفلسفة الملطية كانت تفترض وجود مادة لا نهائية تحيط بالعالم ويتغذى بها لكي ينمو واليها يعود ليفنى ، كذلك كان الكون عند الفيثاغوريين ينمو عن وحده أولى ثم يستنشق الهواء اللانهائى خارج السماء لينمو ، لكن بارمنيدس رفض هذه التصورات واستبعدها من تصوره للوجود .

الوجود لم يكن ولم يفنى وانه واحد ليس له ماض ولا مستقبل ما دام هو الان كامل ومستمر متصل فأى أصل تبحث عنه ؟؟؟؟ [3] .

وهذه النقطة – ميلاد الوجود ونموه – هى التى جعلت امبادوقليس يتساءل ما الذى يجمع هذه كلها ومتى أمكنها المجيئ ؟؟؟ قاصدا بذلك عناصره الأربعة .

وقد أعلن أفلاطون أن العالم على الرغم من انه حى فانه لا يتغذى من خارجه .

وبارمنيدس كما نرى يعارض فكرة ان الوجود يمكن أن يولد بهذا الشكل ، وانه نضج الى أن أصبح داخل ابعاده ، فالوجود لابد أن يوجد دائما ككل [4] .

---

(١) Parm : Frag ٨, ١-٦ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٦.

(٣) Parm : Frag ٨, ١-٦.

(٤) أميره حلمى مطر : المرجع السابق ، ص٩٠ .

وفكرة النمو والميلاد ايضا قد توحي باللاوجود ، وهي الفكرة التي يقف بارمنيدس منها موقفا حاسما ، لأنه لا يمكن أن يقال ان الوجود يأتي من اللاوجود لأنه لا يمكن التفكير أو التعبير عن اللاوجود .

فالوجود في رأى بارمنيدس لا يمكن أن يوجد في حالة اللاوجود ، لأن مثل هذه الحالة لا يمكن إدراكها ، والتأكيد لا معنى له ، لأنه ليس هناك أشياء تشير اليها مثل هذه الكلمات **it is not** [1] .

والطبيعيون الملطيون يقولون أن ما كان سيظل كائناً على ما هو عليه دائما ، فإذا صار الى الوجود فقبل أن يأتي الى الوجود فلابد أنه كان لا شئ، أى لم يكن شيئا وإذا وجد اللاشئ فإن شيئا لا يمكن أن يخرج منه .

> ما هى الحاجة التى جعلته يتغير ؟؟؟؟؟ أى يبدأ أو أن يولد في وقت متأخر بدلا من أن يولد مبكرا ... وهكذا فلابد أن يكون في كلتا الحالتين معا أو ليس فيهما على الإطلاق [2] .

وموقف بارمنيدس بهذا الشكل يمثل اعتراضا حادا للكونيات المعاصرة له ، فقد لحظت عليها عملية الميلاد التى تبدأ في لحظة ما من الزمان ولم تعط ايا منها سببا مقنعا لماذا بدأت في هذه اللحظة ولم تبدأ في لحظة أخرى مبكرة.

والسطر الأخير في الشذرة يعارض أى عملية للصيرورة كان الوجود خلالها ينمو للإكتمال فهو الان والى الأبد مرة واحدة [3] .

وعبارة بارمنيدس التى تقول أنه لابد أن يكون كله معا أو لا شئ على الإطلاق معناها انه دائما موجود ككل [4] .

ولا يمكن لشئ أخر ان يخرج منه أو بجانبه أو بالاضافة اليه .

وهكذا لن تعانى قوة الاعتقاد في أن تثير شئ خارجه أعلى أو أقل منه. لأن هذا الشئ الزائد سوف يأتي من اللاوجود وهذا مستحيل .

---

(١) Parm : Frag ١,

(٢) Parm : Frag ٨,٤.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٦.

(٤) Frag : ٨,٤ .

فالوجود الواحد يظل دائما كما هو واحد وكل ، وليس هناك شئ أكثر أو مختلف يمكن اضافته .

إن الكثرة أو الأشكال والتغيرات في الكيفيات التي يعتقد القانون فيها لا يمكن أن تكون حقيقة ، والنتيجة أن ليس هناك طريق يمكن لاى شئ أن يخرج فيها من اللاوجود .

ويؤكد بارمنيدس على ذلك :

> ان العدالة بمقتضياتها لم تجعل الوجود يفقد أو يعاني لكي يصير للوجود أو يختفي لأنها تتمسك به بقوة [1] .

ويفسر كورنفورد هذا التأكيد على وحدة وثبات الوجود بأن القرار الخاص بهذه الأشياء يتلخص في الوجود أو اللاوجود .

ولكن القرار قد أعطى باعتباره شيئاً ضرورياً تستلزمه العدالة الإلهية ، ولكى تترك الطريق الواحد باعتباره لا يمكن التفكير فيه أولا يمكن تسميته ، لأنه طريق غير صحيح فالطريق الآخر هو الطريق الصحيح [2] .

وهذا القرار الذى اتخذته الآلهة يشير الى الشذرة الثانية حيث طرح نهائيا طريق اللاوجود باعتباره خطوة غير معروفة ، ولا يمكن الحديث عنه ، لأن اللاوجود غير معروف ولا يمكن الحديث عنه [3] .

ويأخذ بارمنيدس في دحض مظاهر الصيرورة مؤكدا على واحدية الوجود واكتماله :

> كيف يجوز للوجود أن يوجد فى المستقبل ؟ كيف صار للوجود ؟؟ لأنه إذا صار للوجود غير موجود ولم يوجد . إذا كان في وقت من الأوقات صائرا

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٦.

(٢) Frag : ٨,٨ ٤-٦.

(٣) Frag : ٨, ٢٠ .

للوجود [1] .

فبارمنيدس يدفع من وجوده الصيرورة تماما ، والتغير لا يمكن أن نسمع به ، والعبارة الموجودة في المقدمة والقائلة بأن الوجود لم يكن ولن يكون طالما أنه موجود مرة واحدة والى الأبد . يمكن استعادتها هنا للتأكيد على نفس الفكرة وهى عدم التغير أو الصيرورة ، فليس هناك عملية للصيرورة - لذا فالمضارع أو الحاضر هو الذى يمكن استخدامه . لأنه لا يمكن أن تبدأ فى وقت وتنتهى فى وقت آخر من خلاله يمكن القول بأن الوجود لم يكن موجودا ولكن صار لأن يكون فى المستقبل [2].

إن قصد بارمنيدس في إنكاره للصيرورة أن يشمل كل أنواع التغير ، لأن في التغير فإن الشئ الذى لم يكن قد صار للوجود ، والشئ الذى كان كذا وكذا صار كذا وكذا، ولكن أصبح مختلفا عما كان عليه ، لأن كل هذه الأشياء بالنسبة له غير منطقية وغير عقلانية [3] .

ولهذا فإن أفلاطون يشير الى بارمنيدس باعتباره متفردا في القول بالثبات وإنكار الصيرورة ويضع له مكانا منفردا فى تيار الفكر اليونانى [4] .

ويضيف أفلاطون في محاورة السوفسطائى بأن الوجود لدى بارمنيدس هو الوجود الواقعى غير القابل للإنقسام [5] .

وهذا يعنى أن الوجود الواحد مستمر ليس اجتماعا لجزئيات قائمة بذاتها يفصل بينها فضاء خال ، ولكنه يعني أن هذا الوجود الواقعى كرة ذات أجزاء غير قابلة للتميز متساوية [6] .

وكما ذهب الإيليون الى أن الوجود الواقعى يجب بالضرورة أن يكون واحدا لا متحركا ولذا قالوا بأن الخلاء غير موجود ولا يمكن أن توجد حركة إذا لم يكن

---

(١) Frag : ٨, ٢٠ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٧.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P.٣٨.

(٤) *Plato : Theaet : ١٨٣ B .*

(٥) Plato : Soph : ٢٤٨ B-C.

(٦) عبد الرحمن بدوى ، ربيع الفكر اليونانى ، دار المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ط٢ ، ص١٢٤ .

الخلاء موجودا ومنفصلا [1] . يرى بيجر أن مفهوم بارمنيدس عن الوجود يجبره على القول بالثبات حيث أن الثبات هو الصبغة الأساسية للوجود ، وكان ذلك دافعا لنقد المعرفة الإنسانية فاستخدم طريقين : أولهما الطريق للوجود والآخر إلى اللاوجود ، لترسيخ نظريته وتنميتها ، ولهذا فقد سيطرت على بارمنيدس هذه الفكرة الرئيسية، والدليل على ذلك – في رأى بيجر – الطريقة التى ميز فيها بين هذين الجزئين وكأنهما حقيقة ظاهرة[2] .

والوجود عند بارمنيدس ثابت ، وليست هناك صيرورة على الإطلاق ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشئ شيئا لم يكن عنده من قبل أو أن يؤخذ منه شئ كان فيه من قبل .

ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن اذن ان يضاف الى الوجود شئ جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شئ كان فيه من قبل – وعلى هذا فالوجود ثابت.

هذا بالإضافة الى أن التغير يقتضى المكان ، والمكان هو السطح الحاوى للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام لم يكن ثمة مكان ، وعلى هذا لما لم يكن أجسام فلن يكون ثمة مكان ، وبالتالى لن تكون ثمة حركة ، وعلى هذا فالوجود ثابت [3] .

وهذا ما يمكن أن يعضد موقف بيجر السابق من أن موقف بارمنيدس هو الذى أجبره على القول بالثبات ولهذا انتقد المعرفة الإنسانية ، هذا النقد الذى جعله يضع عالم الظاهر بتعدده وكثرته فى مصاف عالم الظن والوهم ، وفصل فصلا تاما بين الوجود واللاوجود .

وهكذا أضاف بارمنيدس الى الوجود فى ثباته ثبات حالته من حيث الكيف الى ثبات الكم فلا زيادة ولا نقصان فى الوجود ولا تغير عن أى جهة من الجهات ، هذه الحالة التى كانت متضمنه بواكير مبدئها فى نظرية المادة الأولى وصارت أكثر وضوحا، حيث كان تركيب المادة يظل غير متغير حتى أنه كان على كتلتها أن تكون

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية : ص٢١١ .

(٢) W. Jeager : op. cit., P.٩٠.

(٣) W. Jeager : op. cit., P.٩٢.

معناه من الزيادة والنقصان

الوجود والفكر:

وبعد أن بين بارمنيدس طريق الوجود الواحد الحقيقي واظهر طريق الظن أو طريق اللاوجود بدحض كل الصفات الخاصة بالكثرة والتعدد أو الحركة والتغير عن وجوده وأكد أن الطريق الصحيح هو الطريق الذى أرشدته اليه الالهة وهو طريق الوجود الواحد الثابت الساكن الازلى الخالد . كان عليه أن يبين الصلة بين الفكر والوجود.

والفكر عند بارمنيدس لا يختلف عن الوجود لانه ليس فكرا الا فى الوجود، والادراك الوحيد الصادق عنده وهو ادراك العقل ، هو الذى يمكننا من التعرف على الوجود غير المتغير فى كل شئ ، أما الحواس التى ندرك عن طريقها مظاهر الكون والفساد والتغير فهى مصدر الخطأ .

ولذا يقول :

> الوجود هو ما يمكن التفكير فيه أو معرفته أو الحديث عنه أو تسميته ، واللاوجود لا يمكن ذلك بالنسبة اليه [1]

وهذه المقدمة المنطقية معنية بعلاقة الحقيقى بالفكر واللغة ولذلك :

> إن الشئ الذى يمكن التفكير فيه هو نفسه الوجود لأنك لا يمكن أن تجد تفكيرا بعيدا عن الوجود فى اطار ما يمكن أن يعبر عنه بالتفكير [2] .
>
> ولا يمكن أن تجد تفكير بعيدا عن الوجود والذى نعتنيه حين نلفظ أو نعبر عن هذا الفكر فى كلمات .. فليس هناك شئ آخر للكلمات يمكن أن تعبر عنه [3] .

ويفسر بيرنت ذلك أن ما يمكن التفكير فيه أو الحديث عنه هو الذى يوجد، لأنه ما يمكن أن يوجد بينما اللاشئ لا يمكن أن يوجد .. ومثل هذه الترجمة

---

(1) Frag : B : ٨,٢.

(٢) Frag : B : ٨,٣.

(٣) Frag : ٣.

تجسد ما يفترضه بارمنيدس بشكل ضرورى ، فان ما يمكن التفكير فيه يتفق مع ما يمكن أن يوجد [1] .

إن ما أعلن عنه بارمنيدس أنه الموجود من قبل هو ببساطة ما يمكن التفكير فيه أو الحديث عنه ، لان برهان وجوده هو انه اذا لم يكن موجودا فلا يمكن الحديث عنه أو التفكير فيه [2] .

وقد كان ذلك سببا فى محاولة أفلاطون لتصحيح الفكر ، فقد ارتبطت هذه القضية بالخطأ فى الفكر والحديث . وسمحت بالكلام دون حدود عند السوفسطائيين ، حيث أنه لا يمكن وجود الخطأ فى المعرفة وبالتالى لا يمكن الحديث عن اللاوجود .

إن موضوع المناقشة يمكن الحديث فيه والتفكير فيه لاننا نفكر ونتحدث عنه، نحن نتحدث عن شئ وهذا تضمنه متابعة المناقشة وهذا الشئ **Formal** صورى حتى يمتلئ بالمحمولات التى يمكن استباطها بالنسبة له ، وليس من المنطق تماما بل هو عدم فهم أن نتحدث ونقول بأن ليس هناك موضوع على الاطلاق .

ولذا اذا كانت الرابطة بين الفكر والوجود عند بارمنيدس على أساس أن الوجود هو ما يمكن الحديث عنه والتفكير فيه ، فانها تجعل المقارنة بينه وبين ديكارت مقارنة لا مهرب منها – فكلتا المناقشتين قد اقتطعت بحرية من مقدمات موروثة . وكلتاهما يبدأ من افتراض يؤدى إنكاره الى دحض ذاتى .

وهذا يبدو كافيا – كما يرى ريل – لأن يقال ان بارمنيدس لم يضع مناقشة من فروض مستنتجة من قبل ، أى من الطبيعيات السابقة .

ولذا فهو أكثر الرواد وعيا وتطرفا من بين السابقين على سقراط [3] .

والقضية التى تثيرها عبارة ريل اذا وافقنا عليها ، هى أن بارمنيدس بهذا الشكل لم يعتمد فى فرضه على ما جاء عند الطبيعيين ، أى انه كان لحظة مختلفة عن مسار الفلسفة اليونانية منذ بدايتها ، وهذا ما يمكن تفسيره من أن بارمنيدس هو الذى نقل الفكر من مجال الطبيعة الى مجال الوجود ووضع اساسا للثنائية

---

(١) **Frag : A ٦. ١-٢ .**

(٢) **J. Burnet : Early Greek Philosophy, P. ١١٨ .**

(٣) **G. Rhyle : Plato's progress., P.١٦ .**

الميتافيزيقية التى أثرت بشكل قوى على أفلاطون بشكل خاص والفكر الميتافيزيقى بشكل عام .

ولذا يعتقد ريل أن نطاق الكون الذى يمثل ظاهرة نتيجة لكل المناقشات السابقة ، هو الذى جعل البعض يضع بارمنيدس فى اطار الكوزمولوجيا السابقة.

ولذا فان الألهه تعنى بكلمة هذين الشكلين الذين بدأت بهما الفلسفة أو الكونيات [1]

ويبدو كذلك أنها تعليق الآلهة على النتائج الخطيرة الناجمة عن تسمية كلا الشكلين أو الصورتين ، وهذه النتائج لا جدال انها تمثل الخلط بين ما هو حقيقى وما هو زائف ، بين الواحد الثابت وبين المتغير ، بين ما هو عقلى تستلزمه النتائج المترتبة على الفرض الأول الوجود موجود واللاوجود غير موجود ، وبين ما هو حسى أى اضطراب الوجود واللاوجود .

واذا كان الفكر يمثل جزءا من أجزاء الوجود . فان كل الوجود لابد أن يكون فكرا ؟ لقد كان على بارمنيدس أن يواجه السؤال الذى يقول هل يعتبر الفكر وجودا بعيدا عن الوجود؟

لقد أشار أفلاطون الى أنه لم يكن كذلك عند بارمنيدس لأن بارمنيدس يزاوج بين الفكر والتسمية [2] .

وفى السوفسطائى [3] ناقش أفلاطون هذه القضية وخلص الى أن بارمنيدس لم يواجه أزمة بالنسبة للوجود وتسميته فى القضيه القائلة هل هناك شيئان فى الوجود، أو أن الاسم هو اسم لشئ وقد جعل الغريب الايلى يقول فى السوفسطائى أنه إذا كانت الحقيقة تحتوى على الحياة والروح وفهم ذلك فانها لا يمكن ان تكون مختلفة - غير متحركة **Unmoved** [4].

والفكر عند بارمنيدس يعبر عنه بالأسماء الصحيحة وهى أسماء عن ما هو موجود على الحقيقة . ولذا لا نجد تفكيرا بعيدا عما هو موجود .

---

(١) G. Rhyle : op. cit., P.١٧ .

(٢) Plato : Soph : ٢٤٤ c-d .

(٣) Plato : Soph : ٢٤٨ d-٢٤٩a .

(٤) Plato : Soph : ٢٨٤ D .

ولذلك ينتقد بارمنيدس الأفكار والمعتقدات الشائعة بين الناس باعتبارها معتقدات باطلة لا تتحدث عن الوجود على وجه الحقيقة . لذلك فكل الأسماء لن تكون إلا مجرد كلمات مثلها مثل كل الأسماء التي يتفق عليها الفانون معتقدين أنها صحيحة وصادقة ، مثل الصيرورة والتغير ، الوجود واللاوجود ، التغير فى المكان والألوان اللامعة كلها مجرد مصطلحات أو أسماء فارغة من المعنى طالما أنها لا تتفق مع الواحد أو الموجود وليس هناك شئ آخر يمكن أن تصفه [1] .

واذا كان البعض يحاول ايجاد معنى للمظاهر من خلال عبارة للآلهة تتحدث فيها عن أفكار الناس العاديين أو ظنونهم وتشير إليه أنها ستريه طريق الفانيين من البشر ، طريق الظن . فإن هذا ما يمكن التساؤل عنه اذ كيف يمكن للمظاهر أن تحوز شيئا من الحقيقة ؟ أو كيف يمكن اختبارها ؟؟

أو بعبارة أخرى كيف يمكن للانسان أن يختبر المظاهر فى ضوء حقائقها ؟؟ [2]

فان اجابة بارمنيدس هي انه لا يمكن ان توجد حقيقة فى عالم الظاهر، هذا العالم المتدفق السيال الملئ بالمتناقضات ، والذى اعتاد الفانون فيه على تسميته صورتين ليس من الصحيح حتى تسمية واحدة منها [3] . لأن الوجود فقط هو الذى يمكن التفكير فيه أو تسميته ، وما يفكر فيه بالعقل لأن الحقيقى مثله مثل العقلى وهو الشئ الوحيد الذى يمكن تسميته [4] .

أو كما يقول كورنفورد إن بارمنيدس لا ينكر أنه من اليسير الاعتقاد أو قول ما هو زائف فالفانين متهمين بفعل هاتين المسوئتين .

ولكن بارمنيدس يبدو وكأنه يعتقد أن كل العبارات الزائفة ليس لها معنى ، وقد فسرها أفلاطون على هذا الأساس ، لكى تفكر فيما هو زائف معناه أن تفكر فى اللاوجود ، أى فيما لا وجود له ، ولكن هذا معناه أن تفكر فى لا شئ ، وهذا معناه أيضا أنك لا تفكر على الاطلاق .

وقد تطرق أفلاطون لذكر هذه القضية كثيرا فى محاولة للتعرف على ماهية

---

(١) F.M. Cornford : op. cit, p.٣٤ .

(٢) F.M. Corford : op. cit, p.٣٦ .

(٣) F.M. Cornford : op. cit, p.١١٤ .

(٤) Frag : ٧,٥ .

الخطأ والصواب في المعرفة والكشف عن طبيعة اللاوجود كما سنرى فيما بعد .

في عبارة أخرى ، من المستحيل التفكير فيما هو زائف لأنه ليس هناك شئ تعبر عنه العبارة الزائفة أو تشير اليه .

ولذا فبارمنيدس يعتقد بأن الاسماء الزائفة مثل صيرورة وتحول ليست لها معاني ، ولكن التفكير فقط باعتباره متميزاً عن الاعتقاد المؤسس على الحواس هو الذى له موضوع حقيقي .

فالتفكير فقط هو الذى له موضوع حقيقى ، وموضوع التفكير فقط هو الحقيقى ، والحقيقى هو الذى يمكن التفكير فيه [(١)] .

وعندما يتحدث بارمنيدس عن ظنون الفانين ، فانه يشير الى أن الناس غالبا ما يضعون الوجود بجانب اللاوجود ويرون أن كل شئ مركب من عنصرين، احدهما يرد الى الوجود والاخر الى اللاوجود .

فالنور عندهم يتكون من الطبيعة النارية ، والظلام أو
السواد يتكون من الثقل أو البرودة.

وهذا القول في رأى بارمنيدس لا ينطبق على الطبيعة والواقع لأنه ليس من خصائص الطبيعة النارية أن تتضمن عدمها وهو الظلام [(٢)] .

ويسمي بارمنيدس المبدأ المقارن للوجود بالمبدأ الفعال ، والمبدأ المقارن للاوجود بالمبدأ السلبى ، ويضيف الى هذين المبدأين تدخل الالهة التى تشرف على كل شئ [(٣)] .

وبارمنيدس بهذا الاسلوب كان المسئول عن الفصل بين عالمى الصيرورة والثبات، عالم الحقيقة وعالم الظن والاعتقاد ، واقامة التعارض الحاد بين الفعل والانفعال المقبولين فى عالم الصيرورة ، وهو صاحب نشيد الظن والتخمين[(٤)] .

ولقد شعر بارمنيدس بهذا الاختلاف بينه وبين السابقين جميعا ، ويظهر ذلك من قوله

---

(١) F.M. Cornford: op. cit, p. ١١٥ .

(٢) لعل هذا الكلام اشارة الى الفيثاغوريين لقولهم بثنائية المبادئ في تفسيرهم للطبيعة ، اذ يضيف كوزمولوجيا هؤلاء الناس بأنها فسرت الكون أو عالم الظن بأنه قد حدث من اقتراح قوتى النور والظلام .

(٣) محمد على أبوريان ، المرجع السابق ، ص٩٠ – ٩١ .

(٤) G. Rhyle : op. cit, p. ٥٤ .

فى ختام حديثة عن الحقيقة أو عن الوجود أو ما يمكن تسميته بشكل أوفق طريق الوجود :

إذا بلغت هذا الوضع فانى اقفل باب الكلام الصادق والفكر المتعلق بالحق ، وعليك من الأن فصاعدا أن تتعلم آراء البشر مصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظى [1] .

ولا يذكر بارمنيدس من هؤلاء الناس الذين سيسوق آراءهم الخادعة مما يدل على انه قد تناول أكثر الآراء الجارية بين الناس والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بالطبيعة . لقد رفض بارمنيدس شهادة الحواس مثلما كان ذلك موقف معاصره هيراقليطس ، وقد حاولا اصلاح الإدراك الحسى عن طريق الفكر ، لكنهما اختلفا وتابع كل منهما طريقا مغايرا للآخر.

فبينما يرى هيراقليطس ان الحواس توهمنا بأن هناك وجودا ثابتا ، والحقيقة عكس ذلك لأن كل شئ فى تغير مستمر .. نرى بارمنيدس يقرر أن الحواس تخدعنا اذ انها تظهر لنا الأشياء كما لو كانت فى تغيير مستمر وانها إلى فناء محقق ، بينما الواقع خلاف ذلك ، اذ الوجود واحد ثابت غير متغير .

فبارمنيدس يرفض دعاوى الحس والتجربة ، وقد كان له الفضل فى قيام الثنائية الميتافيزيقية التى ظهر اثرها جليا واضحا عند أفلاطون ، إذ أقام الوجود الثابت على أساس الفكر متخطيا التجربة والحواس ورفض عالم الظواهر المتغيرة [2] .

يتضح من خلال المقدمة التى كتبها بارمنيدس كيف جاءت فلسفته مستندة على تجربة شخصية أقرب ما تكون الى تجارب المتصوفه وأصحاب الأسرار ، فالحقيقة التى يتحدث عنها والتى سوف يشر اليها فى فلسفته ليست سوى كلمة موحاه اليه من الآلهة ورحلته الى طريق النور بالعربه التى تقودها الجياد هى رموز لا تختلف على الإطلاق عن رموز واشارات المتصوفه عند وصفهم لرحلة النفس الى عالم النور والضياء الذى لا يتصل به الا المختارون من البشر .

---

(1) Frag B, ٨ .

وأحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص٣٣ .

واميره حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٨٨ .

(٢) محمد على ابوريان – المرجع السابق – جـ١ ، ص٩١ .

وأنظر : Rep : ٥٠٧ B.

ويقدم برتراندرسل بعض الأوصاف الخاصة التي يتصف بها فكر المتصوفة تراها د. أميرة مطر منطبقة على فكر بارمنيدس كما يجئ في قصيدته وهي :

أولاً : التمسك بالحدس في مقابل المعرفة العقلية الاستدلالية التي ينتقل فيها العقل من خطوة الى خطوة وتدريجيا . وتقابل المعرفة التجريبية وتتمثل عند بارمنيدس في طريق الحق وطريق الظن .

ثانياً : الاعتقاد في حقيقة ثابتة خفيه وراء الظواهر المدركة بالحواس، وهي مخالفة كل الاختلاف للمظهر ولها في أغلب الأحيان صفات الحق والخير والجمال .
ويتمثل ذلك عند بارمنيدس في الوجود المستمر للعنصر الالهي أو الروح وراء المظاهر الحسية .

ثالثاً : القول بوحدة الوجود ورفض التجزئة والكثرة ، وهذا واضح عند بارمنيدس في تمسكه بوحدة الوجود في مقابل الكثرة .

رابعاً : إنكار حقيقة الزمان .. وهذا نتيجة لإنكار الكثرة والحركة .. ويتبع ذلك التفرقة بين الماضي والحاضر والمستقبل واعتبارها تفرقة وهمية .

ويضيف رسل ان التصوف بتفضيله طريق الحدس على طريق العقل انما يمثل موقفا من الحياة وليس طريقا للمعرفة تمدنا بنظرية عن العالم يمكن أن تصدقها. والميتافيزيقا تمدنا بالعاطفة التي تكسو الأشياء بالجنة والجمال بما في ذلك عملية البحث العلمي إلا انها عاطفة وليست معرفة [1] .

والمؤلف إذ يوافق رسل على أن مجموعة الصفات التي تميز الفكر الصوفي كما يراها تنطبق على مجمل فكر بارمنيدس – كما تشير د. أميرة مطر – إلا أنه يضع تحفظا على العبارات الأخيرة التي تصف الفكر الصوفي وتفضيله للحدس أو العاطفة الموجودة في الفكر الميتافيزيقي باعتبار انها تمثل موقفا من الحياة – أن يكون ذلك يمثل شيئا في فكر بارمنيدس .

فإذا كان العنصر الجوهري في هذه الأسس وهذا الموقف من الحياة هو رفض التغير باعتباره لا يمثل إلا وهما ، وتجاوز الواقع المحسوس لواقع فكري عيني يمثل الحقيقة الوحيدة التي يمكن الثبات عليها ، فان موقف الرفض هذا لا نستطيع ان نصم به

---

(١) أميرة حلمي مطر : دراسات في الفلسفة ، ص٣٤ .

بارمنيدس الذى كان يمارس حياته بشكل عملي وفعال حتى انه كان سياسيا ماهرا وضع تشريعا لمدينته . كان أهل المدينة يقسمون على الحفاظ عليه كل عام – وتظهر لنا محاورة بارمنيدس لأفلاطون أن الرجل كان يزور اثينا ومعه تلميذه زينون، وقد تحاورا مع سقراط الشاب الذى قدم اعجابه الشديد بهذا الشيخ الذى قدم له النصح وهو فى سبيل تعلم الطريق الصحيح للفلسفة ، بشكل يدعو الى الوقوف عند هذه الشخصية موقف احترام واجلال لعقليته الكبيرة وسعة افقه ووقاره واحتضانه للصغار . وهذا السلوك لا يمثل سلوكا لشخصية لها موقف الرفض من الحياة الواقعية، إذا ما كان هذا فهم رسل ، بل أن هذا الموقف يمكن قبوله لشخصية أخرى مثل هيراقليطس الذى اكتسبت عباراته حده وقوة وقسوة ، ولم تكن له مدرسة تتبعه وترك اسرته الارستقراطية ومنصبه الدينى وذهب يبحث عن طريق للوصول الى اللوغوس الذى يجب أن يختفي بين الأشياء .

زينون الأيلى وأهميته :

تشير الروايات المختلفة وأهمها روايات أفلاطون عن زينون ، انه كان فى حوالى الأربعين من عمره حين زار اثينا وتحاور مع سقراط هو واستاذه بارمنيدس[(١)].

وقد تتلمذ على يد بارمنيدس مؤسس المدرسة الايلية ، وكانت أهميته الرئيسية تكمن فى اختراع الأسلوب المنطقى للدفاع عن قضايا استاذه أمام خصومه ، ولذلك دعاه أفلاطون بفارس الايلية أو بالاميدس إيليا [(٢)] .

ويبدو أن السبب الرئيسى لذلك هو وقوف زينون فى وجه خصوم بارمنيدس وهؤلاء هم القائلون بالكثرة والحركة ، وقد دفع ببطلان قضايا هؤلاء الخصوم بمنهج جدلى كان له تاثيره الكبير فيما بعد على السوفسطائيين. وكان له أكبر التأثير على أفلاطون – كما سنرى فيما بعد – ومن ثم يعتبره أرسطو هو مخترع الجدل على وجه الحقيقة [(٣)] .

وقام جدل زينون الايلى على أساس البدء بقضية يقبلها الخصوم ثم استنتاج النتائج المترتبة على هذه القضية ، فإذا كانت هذه النتائج متناقضة مع القضية فإن القضية تصبح باطلة . ولما كانت حججه دائما تبدأ بمسلمة تعرف بأنها صحيحة ، فقد اهتم ببيان الاضداد والمتناقضات فيما يبدو للناس متسقا .

يقول سقراط واصفا زينون :

---

(١) Parm : ١٢٧ a .

(٢) Phaedrus : ٢٦١ a .

(٣) Arist : Topica . ١,٣ .

ألا تعلم انه كان يتكلم بفن الى حد أن يظهر نفس
الأشياء لسامعيه متشابهة وغير متشابهة ومتحدة
ومتعددة ثابتة ومتحركة في آن واحد "[1]

وإذا كان بارمنيدس قد انتهى الى نظريات تناقض الحواس . فإن مهمة زينون لم تعد تتلخص في مجرد اثبات نظرية استاذه . بل في بيان ما تنطوى عليه نظريات الخصوم من تناقض ، ولذا يشير أفلاطون الى أن زينون لم يأت بجديد بعد استاذه بارمنيدس [2] .

البراهين المختلفة لتأكيد وحدة الوجود :

ويتفق معظم المؤرخين على أن معارضة زينون كانت موجهة الى اولئك الذين يقولون بأن الأشياء كثيرة .. ومعنى الكثرة هنا قد يفسر على أنه كثرة الموجودات المحسوسة ، ولكن الكثرة ايضا قد تعطى الافتراض العلمي الذى يفسر الجسم المحسوس بأنه مكون من عدد من الوحدات أو النقاط التى تحدد الفراغ ، وقد اخذت المدرسة الفيثاغورية بهذا التفسير [3] .

وبالفعل كان زينون أعظم معارضى الفلسفة الفيثاغورية وهى الفلسفة التى حظيت بالمكانة الأولى في ايطاليا الجنوبية موطن بارمنيدس وزينون

فقد الكثرة :

وتتلخص حجج زينون الايلي فيما يلي :

إذا سلمنا بوجود الكثرة في الأشياء فإنها ستبدو مشابهة
لبعضها ومختلفة عن بعضها في آن واحد . وستبدو كبيرة
وصغيرة وساكنة ومتحركة في آن واحد "[4]

الحجة الأولى :

إذا كان الوجود كثرة فلابد أن يكون صغيرا جدا ، وكبيرا كبرا متناهيا في آن واحد .

وتعتمد هذه الحجة على فكرة المقدار ، فلو كان الوجود متعددا فهو متعدد

---

(1) Phaed : ٢٦١ . B.

(٢) Parm : ١٢٧ B.

(٣) أميرة حلمى مطر ، المرجع السابق ، ص٩٤ .

(٤) أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية ، ص٩٥ .

لأنه وحدات Units وهذه الوحدات لابد أنها لا منقسمة أى صغيرة جدا بل متناهية الصغر لا مقدار بها أو هى لا شئ [1]

اما إذا كان لها مقدار فالمقدار يستلزم مسافة تميزه عن غيره ، ولكن هذه المسافة نفسها مقدار وتستلزم مسافة غيرها وهكذا إلى ما لا نهاية [2] فيكون الوجود كبيرا كبرا لا متناهيا .

الحجة الثانية :

لابد أن يكون الوجود متناهياً ولا متناهٍ فى العدد ، متناهٍ ، بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد عدد أكبر من الوجود بالفعل ولا متناهٍ لأنه لكى يكون هناك أى زوج من الأشياء فلابد أن يكون هناك ثالث بينهما وهكذا بين الثالث وكل واحد من الاضداد أو هكذا بلا توقف[3] .

الحجة الثالثة :

إذا كان كل شئ فى مكان ، فلابد أن يكون هو نفسه المكان ، وايضا مكان هذا المكان.

أو بعبارة أخرى لما كانت الكثرة تقتضى التمييز بين المكان والشئ الذى يوجد فيه ، فإننا سوف نسأل فى أى شئ يوجد المكان..وهكذا دون توقف أى إلى ما لا نهاية [4]

وهذه الحجة كما يرويها سيمبلقيوس فى شرحه لطبيعيات ارسطو ، انه إذا كان هناك مكان ، فهو فى شئ ما ، لأن كل وجود يكون فى شئ ما .. ولكن ما هو فى شئ يكون ايضا فى مكان ما . إذن يجب على المكان ذاته أن يوجد فى مكان ، وهكذا الى ما لا نهاية إذن لا يوجد أى مكان [5] .

وحجة زينون – او هذا البرهان – كما يرى زيلر – يأتى تأكيدا لقضية استاذه بارمنيدس فى انكار الفراغ ، وهدف زينون هو اثبات ان هذا الوجود الواحد – البارمنيدى – لا يمكن ان يتجزأ الى كثرة من الوحدات ، كما أنه لا يمكن أن يتجزأ الى من الوحدات ،

---

(1) أميرة حلمى مطر : المرجع السابق ، ص٩٦ .

(2) أميرة حلمى مطر : المرجع السابق ، ص٩٦ .

وأنظر : A.H. Armstrong : An Introduction of Ancient Philosophy., London, Third ed, ١٩٥٧, P. ١٨.

(3) E. Zeller : op. cit., P.٥٢.

(4) أميرة حلمى مطر : المرجع السابق ، ص٩٦ .

(5) E. Zeller : op . cit., P.٥٢ .

كما انه لا يمكن ان يوجد فراغ او مكان يمكن التمييز بينه وبين ما يحويه [1] .

الحجة الرابعة :

وزينون يرى انه اذا سلمنا بأن الأشياء كثيرة فسيترتب على ذلك ان تتشابه صفاتها المحسوسة وألا تتشابه فى آن واحد :

وقد وضع ذلك بالمثال التالى :

اذا فرضنا حبة من القمح وشوال من القمح وقد وقعا على الأرض .. فان ادراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود .. أما اذا سقط الشوال فاننا نسمع له صوتا ولما كانت الحبة جزءا من الشوال فاما ان لها صوتا مثله واما ان صوت الشوال ليس فى الحقيقة موجودا [2].

وكما هو واضح فى هذا البرهان فإن زينون يدفع فى نفس الوقت ببطلان الاعتماد على الادراك الحسى لان الاعتماد على الادراك الحسى لا يوصل الى حقيقة الوجود ، لأنه سوف ينتهى الى تناقض إذ ستبدو الاشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهة .

إنكار الحركة :

وحجج زينون ضد الحركة غايتها سلب الحركة عن الوجود الواحد الذى قال به استاذه بارمنيدس ، وقد عرض استاذه فى قصيدته لدحض الحركة فى كل انواعها ، حركة الانتقال من الوجود الى اللاوجود ، أو حركة التغير والنمو والحياه، أو حركة نمو تبدأ من الماضى الى الحاضر والمستقبل ، وحجج زينون تعتمد كلها على قسمة المكان الى مالا نهاية فى زمن متناه تستلزمه الحركة .

١- الحجة الأولى :

تتلخص هذه الحجة فى عدم امكانية الحركة ، لان الجسم لكى ينتقل من مسافة معينة لابد ان يقطع اولا نصف المسافة ، ثم نصف النصف ... نصف

(1) E. Zeller : op. cit, p.٥٢.

(٢) اميرة حلمى مطر ، المرجع السابق ، ص٩٥ .
وانظر : E. Zeller : op. cit, P.٥٢.

النصف ، وهكذا الى مالا نهاية [1] .

أى انه يمكن القول ، لكى يتم ذلك لابد من قطع عدد لا نهائى من المسافات فى زمن محدد .. وهكذا فالحركة لن تبدأ أبدا .

أى أنك لا تستطيع ان تقطع مسافة من المسافات المكانية ، لانك لا يمكن ان تقطع عددا لا نهائيامن النقاط فى زمن نهائى [2] .

٢- الحجة الثانية :

تتلخص هذه الحجة وتعتمد على نفس الفكرة الأولى .. فأخيل اسرع العدائين لا يمكنه ان يلحق السلحفاة إن كانت سبقته بأى مقدار من المسافة ، فلكى يلحق بها لابد أن يقطع المسافة التى تقدمته بها، ولكى يقطع هذه المسافة لابد له أن يقطع نصف هذه المسافة، وهكذا باستمرار الى مالا نهاية [3] .

ففى اللحظة التى يصل فيها الى النقطة أ تكون السلحفاه قد وصلت الى النقطة ب .. وعندما يصل الى النقطة ب ، تكون قد وصلت الى جـ وهكذا [4] .

٣- الحجة الثالثة :

التناقض الثالث الذى ينتهى اليه افتراض الحركة .. هو المعروف بحجة السهم ..فلو تصورنا أن سهما قد انطلق من مكان لآخر فإنه لن يتحرك لأنه سوف يوجد فى آنات زمانية منفصلة ،وحالته فى كل آن من هذه الآنات هو السكون التام .

فكيف تنشأ الحركة من مجموع السكون ؟؟؟؟ [5] .

٤- الحجة الرابعة :

تقوم هذه الحجة على أن الشيئين المتساويين فى السرعة يقطعان مسافة متساوية فى نفس الوقت ، لكن لو تصورنا ثلاث مجاميع من الوحدات :

الأولى س ساكنه .

---

(١) E. Zeller : op. cit., p.٥٣ .

(٢) أميرة حلمى مطر : المرجع السابق ، ص٩٦ .

(٣) أميرة حلمى مطر ، المرجع السابق ، ص٩٦ .

(٤) E. Zeller : op. cit., P. ٥٣.

(٥) E. Zeller: op.cit., p. ٥٣ .

الثانية ب متحركة .

الثالثة ص متحركة .

س^{4} س^{3} س^{2} س^{1}

ب^{1} ب^{2} ب^{3} ب^{4}

ص^{4} ص^{3} ص^{2} ص^{1}

فإن ب^{1} لكي تصل الى س^{4} تكون قد مرت في وقت واحد بالوحدات س^{3} وكذلك بالوحدات ص^{1} ، ص^{2} ص^{3} ص^{2} الأربع .

ومعني هذا انها قطعت في نفس الوقت مسافة كاملة ونصفها ، وهذه النتيجة تناقض الفكرة الأولى السابق ذكرها [1] .

تعتمد براهين زينون الآيلي الأخيرة ضد الحركة بشكل عام على تجاهله أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة وأنها مع قبولها القسمة إلى ما لا نهاية فهي ليست مقسمة بالفعل الى أجزاء غير متناهية ، أي أنها منقسمة بالقوة على حد قول أرسطو لا بالفعل . ولذا يشير زيللر الى أن المغالطات الموجودة في براهين زينون أو الخطأ الأساسي عنده هو الخلط بين القسمة النهائية للمكان والزمان والقسمة اللانهائية ، وبالتالي فهو لم يكن واعيا بنفسه حين أراد تأييد استاذه [2] .

وهكذا وضع بارمنيدس مؤسس المدرسة الايلية مشكلة الوجود واللاوجود في تاريخ الفكر الفلسفي ، فقد نقل الفكر من مجال الطبيعة الى مجال الوجود ، ومن ثم

---

(١) لكن زينون يتجاهل في برهانه الأخير هذا ان كل واحده من المجموعتين المتحركتين توفر بحركتها نصف المسافة على الأخرى ، بينما تبقي المجموعة الساكنة على حالها وهذا هو سبب الفرق في الزمن .
ويشير زيللر إلى أن زينون أراد فقط تأييد افتراضات استاذه بارمنيدس ولكن باسلوب أو بمنهج اعطى به أهمية باقية لا لتطور الجدل فقط ، ولكن لمناقشة قضايا ومشاكل موروثه في الأفكار الخاصة بالزمان والمكان والحركة .

(٢) وقد سار أعضاء المدرسة الايلية التي كان بارمنيدس مؤسسها في نفس هذا الاتجاه العام الذى سار فيه زينون من قبل . وقد دافع ميلسوس أحد أعضاء هذه المدرسة عن مذهب استاذه بارمنيدس في الوجود ضد امبادوقليس ولوقيبوس١ .
وقد برهن على خلود وعدم تغير الوجود ، ولكنه استخرج نتيجة مخالفة لاستاذه برهن أن الوجود لا نهاني لأنه لا بداية له ولا نهاية ، وقد بحث عن تأكيدات لوجهة نظره في انكار الفراغ واستخدام ذلك في مناقشة ضد الكثرة في الأشياء وقد أنكر كل أنواع الحركة والتغير في تكوين الأشياء طالما أن كل تغير يمثل خروجاً من الوجود الى اللاوجود وخلق شئ جديد .

كان لحظة مفارقة لبدايات الفلسفة اليونانية ، ثم قدم أفكاره فى اسلوب فنى يحمل قضاياه فى صيغة شاعريه تتناسب مع اتجاهه الميتافيزيقى وتياره الصوفى الذى آثر أن يعرض به أفكاره مؤكدا وجود الوجود وواحديته ونافيا عنه كل مظاهر التغير والتحول والحياة والنمو والكثرة والتعدد ، وقد اشار الى أن هذه المظاهر كلها مظاهر وهم وزيف لا تتفق مع الحقيقة أو طريق الحقيقة الذى هو طريق الوجود الذى يثبت أن الوجود واحد وليس شيئا اخر ، وان اللاوجود غير موجود ولا يمكن ان يكون .

ثم ربط بارمنيدس بين مجالى الوجود والفكر باعتبار ان كل ما هو موجود يمكن التعبير عنه واللاوجود لا يمكن التعبير عنه أو فهمه ، هذا لأن الفكر فى رأى بارمنيدس يفترض الوجود لأن كل ما يمكن التفكير فيه هو فقط الوجود .

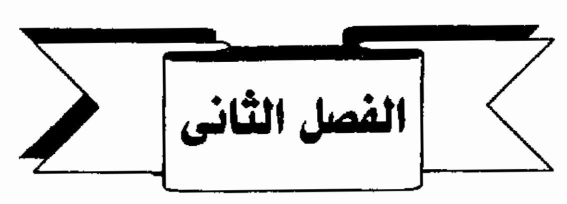
وفرق بين عالم الفكر وهو عالم الحقيقة ، وعالم الظن أو الوهم وهو عالم الزيف الذى يعتقد فيه الفانون من البشر ، وتجئ معتقداتهم وآراؤهم على أساس الخبرة الحسية المؤسسة على الظاهر وليس على الحقيقة التى ليس فيها الا الوجود، فيخلطون بين الوجود واللاوجود بين المتشابه وغير المتشابه ، ويجعلون الوجود متحركا ومتعددا .

ويكاد يتفق معظم الدارسين فى الفلسفة اليونانية على أن بارمنيدس بفصله بين عالم الحق وعالم الزيف ، عالم الفكر وعالم الحسى قد مهد الطريق لكل الفلسفات الميتافيزيقية من بعده ، ويكاد يكون عند البعض هو واضع الثنائية الميتافيزيقية التى اشتهرت فيما بعد فى تاريخ الفلسفة .

هذا الطريق الذى سنراه جليا واضحا فى فلسفة أفلاطون الذى فرق بين عالم الظن والوهم وعالم المعرفة أو بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة أو بين الوجود واللاوجود مثلما فرق بينهما بارمنيدس من قبل ، وهو الأستاذ الذى كان أفلاطون يجله ويحترمه ويكبره ولم يترك فرصة الا وأشاد به فيها . بل لا نبالغ ان قلنا مع دييس إن أفلاطون كان يلجأ الى بارمنيدس فى ازمته الفكرية وهو يضع مذهبه ثم وهو يحاول تعديل مذهبه وافكاره وهذا واضح خاصة فى محاورة بارمنيدس التى ناقش فيها مذهبه فى عالم المثل وقضايا الوجود والكثرة والوجود واللاوجود وهى المحاورة التى أعقبها تعديل فى مسار الجدل الأفلاطونى كما يتراءى لكثير من الباحثين ، كما سنرى عند مناقشة الوجود واللاوجود عند أفلاطون فى الفصول القادمة .

وجاء زينون الآيلى تلميذ بارمنيدس بمنهجه الجدلى الجديد الذى يقوم على دحض القضية التى يسلم بها خصوم استاذه وهى القضايا المتعلقة بالحركة والكثرة ،

وأسس هذا المنهج الذى جادل به هؤلاء الخصوم للكشف عن التناقضات الموجودة فيما يعتقدون فيه ، فوضع بذلك الارصاهات الأولى للمنهج الجدلى الذى تحول على يد أفلاطون من بعد الى علم كامل أو هو العلم المنوط به معرفة الوجود - وهو الجدل الذى حولته المدرسة السوفسطائية لضرب مؤسسيه وهم المدرسة الايلية لتقيم المعرفة من جديد على الخبرة الحسية والتجربة ، ثم جاء سقراط ليستخدم نفس الجدل لكى يقيم العلم على المفاهيم الثابتة غير المتغيرة ، هذا المبدأ الذى تأثر به تلميذه بعده فتام بدافع الحب والتعلق باستاذه بدافع عنه. ، ويقدم رؤيته الأساسية متأثرا بهذا الحدس الأول الذى غرسه سقراط وبمنهاج وأسلوب بارمنيدس وزينون الآيلى .



١- الجذور الأساسية لفكرة الوجود عند أفلاطون

أ- الوجود الواحد البارمنيدى .

ب - فكرة المثال العددية عند الفيثاغوريين .

ج - البحث عن الماهيات عند سقراط .

تفرقة بين نوعين من الوجود .

صفات الوجود .

الثبات والمعقولية .

الخلود ووجود النفس .

الوجود المعقول وجود مفارق .

الأسباب الانطولوجية والمعرفية للمفارقة .

التأكيد على مفارقة الوجود .

نقد ارسطو للمفارقة .



الوجود الواحد البارمنيدى :

كان لبارمنيدس تأثير كبير على تشكيل فكرة الوجود عند أفلاطون ، وهذا يبدو واضحا من التفرقة بين نوعين من الوجود : وجود معقول ووجود محسوس ، وقد اتصف الوجود المعقول عند أفلاطون تقريبا بنفس الصفات التى أطلقها بارمنيدس على وجوده الواحد .

وفى الحقيقة فان وجهة نظر بارمنيدس تمثل النقيض من وجهة النظر المادية التى رأت الوجود فى المحسوس من خلال محاولة لتفسيرها العالم بالانعكاس على الطبيعة .

غير أن بارمنيدس قلب الوضع بالانعكاس على الوجود الذى يمثل جوهرا للموجودات ، وهذه الفكرة كان لها تأثير كبير على أفلاطون في رؤيته للوجود باعتباره عقلياً خالصاً لا تمثل الموجودات الجزئية المحسوسة إلا مشاركه له . فالوجود عند أفلاطون هو الوجود الحقيقي والثابت وهو المعقول الذى يدركه العقل حين تنشط الروح .

ووجهة نظر بارمنيدس تمثل النقيض لوجهة النظر المادية من ناحية أخرى، لأن المادية تتضمن وضع الروح من أجزاء أو قوى مستقلة .. وهى ما يمثل الحصان الخشبى للحواس ولذا يقول :-

> إن الميت لا يشعر بالدفء ولا بالضوء ولا يسمع
> الأصوات . لأن النار تكون خارجة عنهم وهم يشعرون
> بالبرد والثبات والعكس، ويتحدثون بشكل عام ،
> وكل وجود له معرفة معينة [1] .

ويشير هيجل إلى تفسير سكستوس امبريقوس في محاضرات في تاريخ الفلسفة الى أن من خادمات العدالة هي الحواس ، وأن بنات هيليوس في القصيدة هي العيون eyes [2].

وهذا يمثل تجديدا أو نظرة جديدة فى تاريخ الفلسفة أو الفكر اليونانى تأخذ فى عملية التجريد، ويتضح ذلك عند أفلاطون فى أن عرضة لفكرة الوجود يأتى متلازما مع النقاش حول فكرة خلود النفس وبالتالى تصبح النفس الخالدة البسيطة

---

(١) Hegel : Lectures in the history of Philosophy., P.٢٥١.

(٢) Hegel : Lectures in the history of Philosophy., P.٢٥٢.

قادرة على التعرف على المثل التى هى من نفس الجوهر البسيط للنفس[1]

وهذا اختلاف عام عن التيار العام للفلسفة اليونانية ، التى ظنت عبر مسارها الطويل حتى سقراط ، أن النفس تتكون من نفس التكوين الطبيعي للأشياء ، وهذا واضح عند هيراقليطس وأمبادوقليس وديمقريطس .

فكرة المثال العددية عند الفيثاغوريين :

وقد كان أفلاطون بدافع منه هو نفسه وتحت تأثير فيثاغورث ، شديد الإهتمام بالرياضيات، والتى كانت تعنى وقتذاك الهندسة بصورة غالبه، ويمكن أن يقال أنه عندما كان علماء الهندسة يتحدثون عن خواص المربع أو الدائرة فإلى أى شئ كانوا يشيرون، ليس إلى رسومهم البيانية ولا الى المربعات ولا دوائر معينة لأنها كانت دائما ناقصة، ألا يمكن – كما يشير ركسى وارنر – أن يكون حديثهم وقتئذ عن صور الدائرة أو المربع أشياء غيد مدركة لا توجد أية نقائص فى نسخها اليومية[2] .

وقد أشار أفلاطون نفسه الى ذلك فى حديثة عن الرياضيات فى الجمهورية وتأثره بذلك واضح بين [3] .

ويشير أرسطو الى أن أفلاطون اعتقد كما كان الأمر عند الفيثاغوريين أن الوحدة جوهر وليست محمولاً لشئ آخر ، وأن الاعداد هى أسباب الماهية فى كل شئ آخر [4] .

وقد ساعدت معرفة الفيثاغوريين بالرياضيات أفلاطون فى تشكيل فكرته عن الوجود الذى ضم المثل المتعلقة بالرياضيات بجانب المثل الاخلاقية والجمالية ، فقد ذهب الفيثاغوريون الى القول بأن هناك أشياء خالدة تتعالى عن حواسنا ويعبر عنها فقط فى مصطلحات رياضية هى العدد **Number** [5] .

---

(1) Plato : Phaedo : ٨٢ c.

(٢) ركس وارنر : فلاسفة الأغريق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥، ص٨٧ .

(٣) جمهورية أفلاطون : ٥١١ أ – د .

(٤) John Warrington : Aristoles Metaphysics, London ١٩٦٥, vi , P. ٦٧ .

(٥) A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Philosophy ., Methuen, London, P. ٣٧.

ويبدو أن الفكرة الرئيسية التي تأثر بها أفلاطون كانت هي أن الأعداد يمكن أن تشارك في الأشياء بحيث يمكن أن يوجد أي عدد في أشياء كثيرة ومختلفة ؛ أي تفسير العدد مشاركة الأشياء الكثيرة المحسوسة في المثل .

لكن أفلاطون اختلف عن الفيثاغوريين في أن الأعداد توجد بعيدا عن المحسوسات ، وفي الاعتقاد بأن الهويات الرياضية تشكل فئة متوسطة بين المثل والمحسوسات .

وقد أشار أرسطو الى هذا الفصل بين الأشياء والأعداد بأنه يرجع الى دراسته في الجدل الذى كان الفيثاغوريون يجهلونه (١) .

البحث عن الماهيات عند سقراط :

وواحد من الجذور الرئيسية لفكرة الوجود عند أفلاطون يرجع بطبيعة الحال الى استاذه سقراط ؛ فقد بدأ أفلاطون بتطوير مذهب أستاذه الذى كان يعلم تلاميذه أن هناك أشياء مثل الفضيلة تظل كما هي دائما ، وبدون معرفتها معرفة حقيقية لا يمكن للإنسان أن يصير فاضلا (٢) .

وقد حاول سقراط أن يصل الى تعريف هذه المفاهيم ، وحين ذهب الى أن هناك مفاهيم كلية تستطيع التوصل اليها ، وهي التي يمكن أن نقيس بها الأشياء لم يقل أكثر من ذلك، أي انه لم يتطرق الى وجود هذه المفاهيم ، بل قال إنها مفاهيم يفهمها العقل بعيدا عن أدوات الحس ، (٣) فقد كانت محاولته هي البحث عن المعنى الكلى في الجمال ولذا قال :

انى لا اسأل عن قائمة من الأشياء الجميلة ؟ ولكنى
اتساءل عن ما هو جميل في ذاته ؟؟؟؟ (٤) .

لقد كان اذن يبحث عن الجوهر أو الخاصية المفردة التى يجب تعريفها، والأشياء الكثيرة التى لها مثل هذه الخاصية المفردة، ولكنه لم يفعل ذلك.

ولذا يشير ارسطو إلى دور سقراط فى التأثير على أفلاطون بأن سقراط هو أول

---

(١) J. Warrington : Aristole Metaphysics, P. ٦٧ .

(٢) A.H. Armstrong : op. cit., P. ٣٧.

(٣) J. Burnet : Greek Philosophy, op. cit., P. ١٧٢.

(٤) J. Burnet : Ibid., P. ١٧٣.

من بحث عن التعريفات الكلية، ولذا كان بالطبيعة يبحث عن الجوهر لأنه كان يحاول الجدل ونقطة البدء في الجدل هي الجوهر [1].

وفي هذا الوقت لم يكن الجدل قد تطور لكي يكون قادرا على تحقيق أو بحث المتناقضات والبحث عما إذا كانت هذه المتناقضات تمثل موضوعا لعلم واحد مفرد [2].

ولكن سقراط أوضح شيئين هما المناقشات الاستنباطية والتعريف الكلي .. لأن الشيئين كليهما معنيان بأساس العلم .

لقد كان أفلاطون يعانى كما يبدو ، من وصفه لعالم المدركات الحسية بأنه عالم متقلب مضطرب ، ما يكاد الشئ يظهر فيه بشكل محدد حتى يتلاشى مرة أخرى، ولا يهتدى الفكر عند رجوعه الى المدركات الحسية الى اية قاعدة يتكئ عليها فلا شئ يعرف لأنه لا شئ تحدد .. ، وقد كان هذا الاحساس وراء فصل وجود الجواهر الثابتة التي يصل اليها العقل عن الوجود المحسوس ، وهذه الجواهر ليست الا التعريفات التي كان استاذه معنيا بها والتى أصبحت عند أفلاطون هويات قائمة بذاتها أو مثل مفارقة فافلاطون تعدى استاذه سقراط الذى لم يقدم حلا لهذه المفاهيم أو الماهيات التى بحث عنها ، أو الجواهر الثابتة غير المتغيرة والتى تمثل مقاييس للأشياء الجزئية .. فقدم رأيا آخر باعتبار أن هذه الجواهر تسكن عالما خاصا بها، وقد عرض هذا الموقف فى محاورات متعددة ليعبر عن مذهبه الذى يختلف عن مذهب استاذه [3].

ويشير روس الى التأثير السقراطى باعتباره يمثل جذرا أساسيا من الجذور الأولى لأفلاطون ، ويعتقد بأنه إذا كانت المحاورات الأولى مثل لاخيس **Laches** وخارميدس **Charmides** واوطيفرون **Euthephro** تعبر عن السؤال عن هوية واحدة مفرده : كيف تكون ؟ ماهي هذه الهوية ؟؟؟ كيف يمكن معرفتها ؟ وبعد أن عدد سقراط كثيرا من الظروف التى تبدو فيها هذه الهوية مثل الشجاعة فتساءل ما هى الشجاعة ؟؟ وهو المعنى الذى نراه واضحا عند أفلاطون فى ان لكل اسم من الأسماء

---

(1) **Arist : Metaph., ٩٨٧ a ٢٠ .**

(2) **Arist : Metaph., ٩٨٧ a ٢٥.**

(3) **F.M. Cornford : Plato and Parmindes, P. ٩٦.**

العامة هوية مفردة تشير اليه [1] .

لقد مهد سقراط – الأستاذ – الطريق للتلميذ الذى كان في حيرة من أمره تجاه معرفة الأشياء على حقيقتها معرفة يقينية ، بعيدا عن الكثرة المحسوسة والتى لا تظل على حال واحده ، والتي يصعب التصدى لها باللغة لأن اللغة تفترض الثبات ، فإذا لم يكن هذا الذى أعرفه موجوداً بشكل ثابت ، فلا يمكن حتي أن اسميه أو أن أفكر فيه بالعقل وهي المقولة التى كانت تمهيدا لنظرية أفلاطون ، وعبر عنها في محاورة كراتيلوس الذى يمثل أحد الجذور لفكرة الوجود عند أفلاطون [2] .

ويذهب ارسطو الى تعليل ذلك حين يحاول التعليل للقول بمفارقة المثل – كما سنرى فيما بعد – أو الوجود المعقول للوجود المحسوس من أن السبب وراء ذلك هو تأثر أفلاطون بفلسفة هيراقليطس واقراطيلوس ولذا يقول :

> السبب وراء ذلك ، أنهم قنعوا بمناقشات هيراقليطس القائلة بأن كل شئ فى تغير مستمر ، وحينئذ إذا كان هناك معرفة بأى شئ فلابد أن يكون هناك – بعض الهويات الثابتة – بعيدا عن المحسوسات [3] .

فإذا كان الوجود المحسوس فى صيرورة وتغير دائم كما يقول هيراقليطس وكراتيلوس، وإذا كان العلم لا يتعلق إلا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط ، فكيف يرضى أفلاطون للمثل أن تتعرض للصيرورة والتغير إذا كانت مباطنة للمحسوسات .

ففى وجهة نظر أفلاطون ، فإن الأشياء التى نفهمها باعتبارها مفاهيم كلية هي الأشياء التى تمثل موضوعات للعلم ، وهى الأشياء التى تتفق مع المصطلحات الكلية ، وهى أفكار موضوعية أو كليات توجد فى عالم متعال في ذاتها بعيدا عن الأشياء الحسية ، وتفهم بانفصال عملي .

ولذا يشير أحد الباحثين إلى أنه إذا حاولنا فهم مذهب أفلاطون ، فسنجد أن هناك مذهبين مترابطين ، كل منهما متميز عن الآخر .

المذهب الأول انطولوجى Ontology يقول بأن الكليات بشكل ما مستقلة عن

---

(1) D. Ross : Plato's Theory of Ideas., P.٨٠.

(٢) Plato : Cratylus ٤٣٩ b.

(٣) Arist : Metaph ١٠٧٨a - ١٥-٢٥.

الجزئيات ، وهذه الكليات مثل الجمال في ذاته مثال حقيقى تماما **Perfect Real** بينما الواقعة أو الجزئيات التى تمثل موضوعات الأشياء الجميلة أقل حقيقة من هذه الكليات التى تعكسها أو التى تشارك فيها ، وهذا هو الجانب الانطولوجى وهو الجانب الذى يوضح تأثير سقراط على أفلاطون ، أما الجانب المعرفى فانه يقول بأن من المستحيل الحصول على معرفة من الجزئيات التى تكون العالم المادى ، فالمعرفة دائما وابدا هى معرفة بالكليات .. ولذا فان الشئ الوحيد الذى يمكن أن نفعله حيال العالم المادى هو أن نتعلم شيئاً من نظام الكليات التى تؤسسه ، وتتعامل مع العالم المادى باعتباره نوعاً من التقريب الجاف لهذا النظام **Approximations**.

وتفسير ذلك بشكل مختصر أنه لكى يظل هناك شئ اسمه شجاعة ، ينبغى أن يكون الشئ الذى ندعوه بهذا الأسم شجاعة فى احدى المناسبات مماثلا للشئ الذى ندعوه بشجاعة فى مناسبة أخرى [1].

والواقع أنه لا يمكن الحديث عن ترتيب للمؤثرات على فكر أفلاطون .. وخاصة ان محاوراته لا تقدم فكره بشكل مستمر متدرج وكأنه تطور تدريجى منتظم .. ولكنها مجرد عرض لأفكاره يختلط فيه الرؤى الذهنية بالفنية، وتتضافر فى تشكيل وجهة النظر النهائية عوامل ميتافيزيقية ومنطقية، ويختلف أسلوب عرضه من آن لآخر .

ولكن كل ما يمكن قوله أن أفلاطون قد اكتشف فى وعيه فى لحظة من اللحظات فكرة الوجود العقلى الخاص بالجواهر ، وهى فكرة جعلته ينظر فى تاريخ الفلسفة اليونانية السابق عليه، ويأخذ منه ما يأخذ ويترك منه ما يترك، مما يحافظ فى النهاية على هذه الفكرة الأساسية التى بزغت فجأة فى وعيه والتى لا جدال أن لسقراط استاذه التأثير الأكبر فيها .

ولذا فالسؤال عن : فى أية مرحلة بالضبط والى أى مدى بدأ يفكر أفلاطون فى صوره على أنها موجودة بالفعل فى مجال ما فوق الإدراك فمازال موضوعا لبعض النقاش ، كما يشير ركس وارنر [2] .. وان كان هذا واضحا على الأقل فى محاورات متقدمة جدا يتحدث فيها عن الاشياء العادية باعتبارها نسخاً **Copies** للصور

(1) كولينجوود : فكرة الطبيعة ، ص٧٩ .

(2) ركس وارنر ، فلاسفة الأغريق ، ص٨٦ .

بأسلوب للحديث يحمل بوضوح مضمون ان الصور والاشياء العادية لها وجودها ووضعها القائم بذاته .

واذا وضعنا بجانب هذا الرأى - السابق - ما اشار اليه تايلور من انه ليس هناك أية شواهد ثابتة على أن أفلاطون قد كتب شيئا قبل وفاة سقراط ، واذا قلنا إن وجود المثل قد عرضه أفلاطون فى محاورة فيدون ليس للدليل عليه بل للتدليل على خلود النفس .. فان الامر يكاد يكون لحظة الهام عند أفلاطون ليس لها أية استدلالات منطقية أو مقدمات استدلالية .. فقد انتهت المحاورات السقراطية المبكرة بأن عرض مذهبه فى الوجود فى فيدون ولا توجد مؤشرات منطقية الى هذه النقلة من الحيرة فى وجود المفاهيم السقراطية الى وجودها متمالية فى وجود خاص بها فى فيدون بشكل مؤكد بل كقضية ثابتة تبرهن على قضية أخرى هى خلود النفس .

وهذا ما يجعل الباحث يقف موقفا مغايرا قد يختلف عما قال به كثير من الباحثين والدارسين لفلسفة أفلاطون ، لان الأسباب السابقة تجعل الباحث يفترض ان وجود المثل كان عند أفلاطون حدسا عقليا مباشرا بنى عليه بعد ذلك كل بنائه الفلسفى وأفكاره الأخرى.

التفرقة بين نوعين من الوجود :

بدأ أفلاطون عرضه لفكرة الوجود بالتفرقة بين نوعين من الوجود ، الوجود المعقول والوجود المحسوس .. وبعبارة أخرى الوجود المنظور والوجود غير المنظور .

وكلا الوجودين يتصف بصفات تتناقض مع صفات الاخر ، ولذا فان عرضا لصفات احدهما تؤدى الى استنتاج صفات الوجود الآخر .

فقد بدا أن كثير من الجواهر يمكن ادراكها بواسطة الروح دون الاستعانة بأدوات الجسد .. وهذا يحدث خلال منطق عقلى فى اللحظة التى لا يؤثر فينا الرؤية والسمع ولا الالام الجسدية ولا اللذة ، حيث نشعر بأننا كما لو كنا تركنا البدن كى نصل الى الوجود الحقيقى [1].

وجواهر مثل الجمال والعدالة والصحة والقوة ، يبدو لها وجود واضح مختلف عن وجود الجزئيات العادية لحواسنا ، ونحن نعرف هذه الأشياء بالتفكير بعيدا عن الإدراك الحسى [2].

---

(1) Lutoslawsky : Origin and growth of Plato's Logic., p.٢٥٨ .

(٢) فيدون : ٦٥ جـ - د الترجمة العربية .

ويقول سقراط :

> اتثبت وجود شئ عادل وحده ام تنكره ؟ وهل تثبت
> كذلك وجود شئ جميل وخير ؟؟؟؟؟ [1]

فالمساواة مثلا ، هي فكرة رياضية ليست موجودة في الحياة الواقعية ولكن الأشياء الظاهر تساويها ، أي التي تظهر على انها متساوية تحاول الوصول الى حدود المساواة المطلقة ، ولذا فالمساواة أسبق من المتساويات ، وهي دليل آخر على هذا الوجود غير المنظور [2].

> اتؤكد بأن التساوى موجود في عالم التجريد ؟ الم تر متساويات
> من الاشياء المادية لقطع الخشب والحجر فاستنتجنا مثالا للمساواة
> يخالفها ؟ أما أنت موافق على هذا ؟
> فانظر في الموضوع على هذا النحو ، أليست قطع الخشب
> والحجر بعينها تبدو متساوية حينا ومتفرقة حينا ، وبالرغم من
> هذا فأنت من هذه المتساويات قد تصورت مثال التساوى، ووصلت
> اليه ، على الرغم من انها مخالفة لهذا المثال ؟ [3]

فالموجودات المنظورة يمكن معرفتها عن طريق أدوات الجسد مثل العين والاذن واليد وغيرها ، بينما موضوعات الوجود غير المنظور لا يمكن معرفتها الا عن طريق الفكر ، فهي على العكس ، ولذا يقول :

> من موجودات العالم المنظور : الست تستطيع أن تلمس الأخيرة
> وأن تراها ، وتستطيع حواسك الاخرى أن تعطيك الاحساس
> بها .. بينما الاخرى التي تحتفظ بذاتها لا يمكنك مطلقا أن
> تدركها الا اذا أدركها الفكر ، إذ أن الفكر مثل هذه الأشياء
> تكون بالاحرى غير مرئية ومخفية عن الرؤيا [4] .

والمثل أو موجودات هذا الوجود غير المنظور تظل ثابتة دائما على حالها في

---

(1) Plato : Phaedo, ٦٥e .

(٢) V.Lutoslawski : op. cit., p.٢٤٩ .

(٣) Plato : Phaedo ٧٥a .

(٤) فيدون ٧٦ .

حين تتغير الكثرة المنظورة والمحسوسة .

ولذا :

ألا يبقى كل واحد من هذه الموجودات ذات الصورة الواحدة فى ذاتها وبذاتها دائما هو فى ذاته دون أن يقبل أى تغير على الاطلاق ولا فى مكان ولا فى زمان ولا فى شئ أخر ؟؟؟؟ [1] .

ولكن :

ماذا يحدث للأمثلة المتعددة للجمال وكذلك للرجال وللخيول وللملابس أو لأى شئ من هذا القبيل ؟ هل تحتفظ بذاتيتها ؟ أو هى على عكس ما يحدث للأشياء الأولى ؟ [2]

وهكذا فان موجودات الوجود غير المنظور تظل ثابتة ولا تتغير ، ولكن موضوعات الوجود المنظور هى التى ينتابها التغير والتلف بل إنها ليست ثابتة ، ولا تبدو كذلك ، ولكن قد تبدو أحيانا متساوية وأحيانا غير متساوية ، أحيانا جميلة وأحيانا غير جميلة ، وهكذا فهى تكون ولا تكون ، أو توجد ولا توجد إذا استخدمنا لغة أخرى مثل لغة الجمهورية .

وموجودات الوجود المنظور تبدو ناقصة وغير كاملة على العكس من موجودات الوجود غير المنظور ، وهى على كل حال تحاول أن تكون فى هذه الحالة من الكمال ولكنها تتشبه فقط .

ولذا :

عندما ترى شيئا ما نقول لانفسنا هذا الشئ الذى اراه الان يميل الى ان يتفق مع حقيقة أخرى ، ولكن لنقصه ، لم ينجح فى أن يكون مثل الحقيقة التى نحن بصددها وبالعكس يكون أدنى منها [3].

---

(١) فيدون ٧٨ د –هـ .

(٢) فيدون ٧٨ هـ .

(٣) فيدون ٧٤ د – هـ .

أيوجد بين ذلك الجمع الكبير من الأشياء الجميلة ما ليس فيه قبيح ، أو بين الأفعال العادلة ما ليس فيه جانب من الظلم ، أو بين الأمور الصالحة ما ليس فيه جانب غير صالح [1] .

الخلود ووجود النفس :

في هذا الوجود الذى يتغير ويظل على حاله ثابتا في ذاته دائما توجد النفس، لأنها من طبيعة ذلك الوجود ، ولأنها من طبيعته فهى قادرة على معرفته والتعرف عليه والتواجد فيه .

والنفس هي هى شئ منظور أم غير منظور ، وعندما يجرها الجسد نحو ما لا يحتفظ بذاتيته ابدا تكون هى ذاتها هائمة مضطربة ، وتدور بها الرأس كما لو كانت ثمله ، وعلى العكس عندما تكون في ذاتها وبذاتها فانها تتوجه الى هناك ، الى ما هو خالد وما لا يفنى وما يبقى هو هو دائما وبالقرب من هذه الأشياء ، فهى تحتفظ بذاتيتها[2] .

ولذا فالنفس لا تموت أبدا ، ولكنها تظل باقية وإن في حالة الموت ، فهى تهرب أو تنتقل لتوجد في مكان احر ، ولكنها لا تفنى لأن ما يموت هو المركب والمنظور ليس البسيط غير المنظور .

فالنفس التى من خصائصها ألا تكون فانية هل تكون فوق ذلك الا تكون غير قابلة للفساد . ومن ثم فانه عندما يفاجئ الموت الإنسان فإن ما هو فان فيه هو الذى يموت بينما ما لديه بما هو خالد يرحل من جانبه محافظا على نفسه من الفناء وتاركا المكان للموت .

وبالتالى فالنفس شئ غير مائت ولا يمكن اخفاؤه [3] .

---

(١) الجمهورية ٤٧٩ أ ترجمة فؤاد زكريا ص٣٧٦ .

(٢) فيدون ٧٩ جـ - د .

(٣) فيدون ، ١٠٦ هـ .

ولأن من طبيعة النفس الخلود وهذا الخلود يأتي اليها مم طبيعته أيضا ما تعرفه هو الوجود الخالد أو المثل في ذاتها فان النفس تظل كما هي .

ولقد كان هذا الفرض يمثل بناءا جديدا لهذه المسألة معتمدا على النظرية الجديدة التي يقدمها أفلاطون ، فان نظريته في المثل كانت سببا هنا في التأكيد على خلود النفس بشكل عقلي ، أي أنه استخدم الرؤية الجديدة للوجود في البناء وليس في الهدم كما كان الحال في المحاورات السابقة ، فقد أصبح فرض المثل في هذه الحالة فرضا بناءاً .

بل ان البناء بيأتي برؤية جديدة لحركة الفكر ليبعدها عن الحركة الطبيعية التي سادت طول مسيرة الفلسفة السابقة على سقراط استاذه ، ومن هنا تبدأ حركة الفكر باعتبارها حركة روحية [1] بل قد يكون النشاط الإنساني كله بمثابة حركة روحية ، وهذا ما سيتم تأكيده في محاورات تالية – وفي الفصول التالية – وخاصة في الجدل الصاعد .

صفات الوجـود :

الثبات والمعقولية :

وموضوعات هذا الوجود غير المنظور تتصف بأنها ترى بعين العقل أو بواسطة الروح ولذلك فسقراط يؤكد ذلك بعد إثباته لهذا الوجود :

> اليس من المحقق انك لم تر شيئا اطلاقا من هذا القبيل بعينيك ؟ اتكون قد ادركتها بحاسة أخرى غير تلك التي تتخذ من الجسد أداة لها وما اتكلم عنه انما ينطبق على كل شئ ومن استثناء انه حقيقة الشئ أي بالضبط ما تكون عليه هذه الأشياء هل يتم اذن ملاحظة ما في هذه الأشياء من حقيقة عن طريق الجسد ؟؟؟؟ [2] .

فقد كان في ذهن أفلاطون في البداية ان كل شئ موجود يمكن أن يوضع في واحد من هذين الوجودين: العالم الظاهر المادى الدائم التغير والتحول، والعالم

(١) V.Lutoslawski : Origin and grwoth., P. ٢٨٥.

(٢) Plato : Phaedo ٥٥b .

المثالي الثابت دائما والخالد والذى يتكون من المثل والنفوس[1].

> إن قطع الخشب أو الحجر بعينها تبدو متساوية حينا ومتفاوتة حينا آخر ، ولكن مثال المساواة يظل دائما كما هو عليه [2].

عندما تبحث الروح عن المثل حينئذ يمكن الحصول على اليقين والمعرفة وهذا ما نسميه بالنشاط العقلي، مثل هذا النشاط يتضمن داخله السعادة ويحررنا من المخاوف والأخطاء وكل الشرور الإنسانية [3] .

فالفيلسوف يعني بالصدق فقط ما يعرفه بشكل مستقل عن حواسه ، أى هذا الوجود الذى يراه بعين العقل خلال النشاط الخاص بالروح والتي تقدم له معرفة حدسية بالوجود الخالص ، وهذه هى المرة الأولى التى نسمع بها عند أفلاطون عن عالم يحمينا من الشك [4].

حقائق الوجود - المثل :

فى هذا الوجود الحقيقي والذى ندركه بالفكر فقط فى حالة نشاط الروح توجد الحقائق أو ما يمكن تسميته عالم المثل ، وهى الجواهر البسيطة التي يمكن التعرف عليها بالتخلص من البدن أى الخروج من الجسد وأعبائه وتحرر الفكر . وهكذا يأتي ذكر أول طائفة من المثل تتفق مع النزعة التى اكتسبها أفلاطون من استاذه سقراط وهى الاتجاه الأخلاقي ، فنرى مثل الجمال والخير والعدالة [5] .

ويعرض أفلاطون في فيدون كل شئ مثالا أى حقيقة واحدة كما يقول سقراط - تمثل حقيقة الشئ المغايرة للمظاهر الحسية التى تظهر للبدن أو للحواس مثل الخير والعدالة والصحة والقوة والعظمة [6] .

وفي البداية كان أفلاطون مشغولا بالكيفيات الجمالية والأخلاقية التى لها

---

(١) V.Lutoslawski : op. cit., P.٢٥٠.

(٢) Plato : Phaedo ٦٦ b.

(٣) V.Lutoslawski : op. cit., P.٢٥٦ .

(٤) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٢٥٧.

(٥) F.M. Cornford : Plato and Parmindes., P. ١٢٥.

(٦) A.H. Armstrong : An Introduction., P. ٣٢.

طابع التعليم المثالى والتى تجبر الإنسان على الخضوع الى عاطفة الحب[1].

ويذكر كذلك الى جانب المثل الأخلاقية والجمالية المثل الرياضية مثل وجود المتساوى بالذات والاعداد الفردى بالذات والزوجى بالذات [2] .

لكن الأمر لم يقتصر على ذلك عند أفلاطون فقد عمم النظرية ، فأصبح الوجود وجود الجواهر يضم حقيقة كل شئ ، وأصبح كل شئ مثالا أو حقيقة تعبر عنه ، وكما يشير لوتسلافسكى فان التجربة التى خاضها افلاطون بشأن مثال الجمال قد نشرها على كل الأشياء بعد ذلك [3] .

فهناك مثل أخرى في المحاورات المتأخرة منها المثل المتعلقة بالأشياء الطبيعية والإنسان ومنها ما يتعلق بالأشياء أو الموضوعات الجزئية الخاصة بتجربتنا الحسية .

فقد أضاف في محاورتى الجمهورية وفايدورس للمثل الأخلاقية والجمالية مُثُلاً للموضوعات الطبيعية وللمصنوعات الإنسانية .

يقـول :

> هناك مثل كثيرة من الاسره والمناضد فى العالم، وقد اعتدنا على القول بأن الصانع عندما يصنع الأسره أو المناضد يضع نصب عينيه صورة كل منها ، أما الصورة نفسها فليست من صنع أحد[4].

ويرى أرمسترونج أن أفلاطون فى الكتاب السابع فى الجمهورية قدم طائفة من المثل التى تعرض وتمثل فكره الحقيقى عن امتداد عالمها ، فقد تضمنت الكليات الرياضية مثل الدائرة والمربع والخط ، وتضمنت كذلك الأحجام والألوان والكليات الأخلاقية مثل العدالة والخير [5] .

وامتد عالم المثل ليشمل العناصر الطبيعية الأربعة : الماء والنار والهواء

---

(١) على سامى النشار.

(٢) Plato : Phaedo ٦٥b.

(٣) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٢٥٧.

(٤) Plato : Rep. ٥٩٧ b.

(٥) A.H. Armstrong : op. cit., P.١٢٥.

والتراب، والمصنوعات الإنسانية وكل الأشياء الحية والكيفيات الحسية : الحار والبارد والرطب والجاف. والأفعال والتأثيرات[1] . وهذا ما جعله كما يظن ارمسترونج بعيدا عن نقطة بدئه التي كانت تتمثل في التعريفات الأخلاقية عند سقراط والمثل الرياضية التي افترضها من الفيثاغوريين .

يقول :

> لما كان الجميل عكس القبيح فهما شيئان وما داما اثنين فكل منهما واحد .. وهذا يصدق على العدل والظلم ، والخير والشر . وعلى كل المثل .. فكل منها لو نظرنا اليه في ذاته لكان واحدا ، ولكنها تتبدى في عدد كبير من التجمعات [2] .

وقد أتى هذا التعميم الذى نشره أفلاطون « بوضع فكرة عامة أو مثالا عن كل شئ موجود » من ارتباط فكرة الوجود بالمعرفة عنده منذ البداية . لقد كانت مشكلته الرئيسية كيف يمكن الوصول الى معرفة حقيقية بالأشياء ، فلما وجد أن هناك وجودا حقيقيا في ذهنه لكل شئ مدرك بالحواس ، عمم هذا الوجود ليشمل كل شئ . مما ادى الى أن يهدد هذا العالم المثالى الذى اكتشفه بأن يكون عالما من الكثرة أى مجرد مضاعفه للعالم الواقعى وهذا ما اشار إليه أرسطو ناقدا لأفلاطون - كما سنرى فيما بعد - وهذا نفسه ما جعل أفلاطون ينتقل من مرحلة الى مرحلة في الكشف عن معالم هذا الوجود الذى يؤمن به ايمانا لم يتزعزع منذ المرحلة الأولى .

ولقد كان أفلاطون نفسه في حيرة من أمره بصدد هذا الموضوع ، وقد عبر عن ذلك حين أراد أن يضع مثالا لكل شئ حتى أنه حين سئل عما إذا كان يرى أن هناك مثالا للطين القذر تردد ، وان كان يبدو انه موافق كليا على ذلك [3] .

الأسباب الانطولوجية والمعرفية للمفارقة .. الوجود المفارق للمثل :

رأينا أن هذا الوجود العقلى الذى يمثل نوعا من فرعى الوجود عند أفلاطون : العقلى والمحسوس هو وجود المُثل ، مُثل الخير والفضيلة ، والجمال والعدالة

---

(١) Plato : Rep. ٤٧٦ a.

(٢) فيدون - ٧٠ هـ .

(٣) Plato : Parm, ١٢٨ d-e.

والقداسة وغيرها من المُثل التى نشرها أفلاطون على كل الوجود .

وقد كان استاذ سقراط يعتقد أن مثل الفضيلة والشجاعة والتقوى والقداسة وغيرها معانى يفهمها العقل بعيدا عن أدوات الحس ، لأن أدوات الحس تجعل الإنسان يخرج خارجه أو ينظر للخارج ، فى حين أن العقل يأخذ بالانسان الى داخله ، الى الذات ، وبالتالى كانت مقولة سقراط الرئيسية اعرف نفسك بنفسك .

لكن أفلاطون تعدى استاذه فقدم رأيا آخر يقول بأن هذه الجواهر الثابتة غير المتغيرة تسكن عالما خاصا بها – وقد عرض هذا الموقف فى محاورات متعددة ليعبر عن مذهبه .

ويجد هذا الرأى اتفاقا بين كثير من الدارسين والباحثين منذ أن أشار اليه ارسطو(١) ولذا يرى كورنفورد (٢) ان سقراط قد استخرج التمييز بين الخاصية المفردة التى يجب تعريفها والأشياء الكثيرة التى لها مثل هذه الخاصية . لكنه لم يفعل أكثر من ذلك أى لم يقل بأن لها وجودا منفصلا بل الذى قال هو أفلاطون .

وارسطو يؤكد (٣) وهو تلميذ أفلاطون – هذا المعنى بأن أفلاطون هو الذى فصل المثل ولم يكن سقراط يفعل ذلك .

ولغة أفلاطون فى حديثه عن عالم المثل توحى بأنه يضع لها عالما منفصلا متعاليا وهو شئ لا يمكن إنكاره يقول :

هل تتقدم خطوة فتؤكد أن عالم التساوى موجود فعلا ؟
أتؤكد أن عالم التساوى موجود فى عالم التجريد أثر
متساويات من الأشياء المادية فاستنتجنا مثالا للمساواة
يخالفها فأنت موافق على هذا (٤) .

ويشير الى أن الروح كانت قد وجدت قبل البدن فى نطاق متعال حيث كان لها الهويات الفعلية أو المثل والتى يبدو انها كثرة من الجواهر .

والتمييز يصبح واضحا بين الشئ فى ذاته – المثال فى ذاته – والتعرف الذى يمكن أن نصل اليه فوق كل الأشياء المحسوسة التى نتحدث عنها باعتبارها

---

(١) Arist : Metaph : ٩٨٧ b, ٩٩٠ b, ٩٩١a.

(٢) F.M. Cornford : Plato and Parmindes., P. ١٧٢.

(٣) Arist : Metaph : ٩٨٧ a ١٠–٢٥ .

(٤) Plato : Phaedo ٧٤ d .

متساوية .

> الست قطع الخشب والحجر بعينها تبدو متساوية حينا ومتفاوتة حينا آخر ، ورغم هذا فأنت من هذه المتساويات قد تصورت مثال المساواة ووصلت اليه (١) .

ولما كانت المساواة هي عنصر القياس ، وإذا كان الشئ المقيس تابعا للمقياس، ففكرة المساواة سبق من المتساويات .. هذا دليل على وجود الأشياء المطلقة منفصلة عن الأشياء المحسوسة وسابقة عليها واولية بالنسبة لها (٢) .

والجمال الذى تتحدث عنه ديبوتيما وهو سبب كل جمال ومقياس كل الأشياء الجميلة في الجزئيات منفصل عن الأشياء الفردية – وعرض سقراط لهذا الجمال يؤدى الى افتراض ان هذا الجمال الضرورى ليس فقط مصطلحا أو مفهوما كلياً لكنه وجود حقيقي .

> ان الرجل في هذا الشوط ، فيكشف له في اخر الطريق جمال فذ في طبيعته ليس له شبيه في غير ذاته سواء كان كائنا حيا في السماء أو الأرض أو أى مكان آخر ، بل مجال مطلق لا يوجد إلا بذاته(٣).

بل ان هذا التعالى أو المفارقة تؤكد درجات الجمال ، فان هذا المجال يوجد إطار اخر هو الذى تسير فيه عربة النفس عائدة أو كانت تسير فيه متدافعه مع بقية النفوس في مشاهدة للحقائق الجوهرية حتى جفت أجنحتها فسقطت لتحل في البدن (٤) .

ويؤكد أفلاطون هذا في أكثر من مكان وحتى مرحلة متأخرة من حياته وفكره ، فهذا الجمال وغيره من المثل توجد في وجود أتم له انعكاس خاص على النفس ، لا يتغير من حالة لأخرى أو من شكل لآخر (٥) .

والله أو الصانع قد كون الأشياء طبقا لنماذج معينة هي المثل (٦) .

---

(١) Plato : Phaedo ٧٥ b .

(٢) زكي نجيب محمود ، محاورات أفلاطون ، فيدون ، ص١٥٢ .

(٣) محاورة المأدبة ، وليم الميرى ، ص٦٩ ، وانظر Plato : Sympos ٢١٠

(٤) Plato : Phaedrus ٢٧٣ b.

(٥) Plato : Repub ٥٠٨ b-c.

(٦) Plato : Tim ٥١ b.

وهذا يعنى فى نظر كثيرين ان المثل أو الصور توجد فى نطاق بعيد ليس فقط عن الأشياء المحسوسة التى تنظم وفقا لها ، بل ايضا بعيدا عن الله الذى أخذ هذه المثل باعتبارها نماذج ، ولذلك فالمثل تبدو وكأنها معلقة أو كأنها ترفرف فى الهواء حيثما كانت[1] .

ويشر بيرنت فى تفسيره لتعالى أو مفارقة المثل الى أن الجمال المطلق الذى يقصده أفلاطون هو جمال روحى ، ومقولات الزمان والمكان والفراغ والانفصال المكانى لا تتفق مع هذه الحالة أى مع حالة هذا الجمال .

وفي مثل هذه الحالة التي يتخطى فيها المثال حاجز الزمان والمكان فاننا من الصعب أن نسأل أين يوجد ؟؟؟ فالانفصال يمكن أن يتفق مع هذه الحالة الخاصة بالجوهر الأفلاطوني فهو موجود في واقع بعيدا عن الواقع الشخصي للمفهوم المجرد، وهو واقع مضموني وليس انفصال مكاني [2] .

ومن الصعب أن نقول انه إذا كان الجوهر الأفلاطوني موجودا فلابد أن يكون في مكان ما ، انه حقيقي ومستقل عن الأشياء الجزئية وثابت وخالد .

وهذا الجمال ليس موجودا خارجيا بمعنى وجودات فى الخارج . لكن من الأفضل أن يقال انه موجود داخلنا .. وليس من السهل القول بأنه داخلنا بمعنى انه موجود معنا ويختفي معنا . لكنه متعال وحلولي، غير مقيد بالحواس ومفهوم فقط بالعقل .

وكان ارسطو قد انتقد أفلاطون لهذا السبب ولجعله المثل أسباباً للأشياء، لذا تساءل كيف تكون الأسباب بعيدة عن المسببات ؟؟ كيف يمكن للمثل أن تكون جواهر للأشياء ثم توجد بعيدا عنها ؟؟؟

ويحاول ارسطو تقديم تفسير لذلك التعالى أو المفارقة ، فيشير الى أن السبب الذى من أجله انتهى أفلاطون الى القول بمفارقة المثل للعالم المحسوس هو تأثره بفلسفة هيراقليطس واقراطليوس [3] .

---

(١) J. Burnet : Greek Philosophy., P. ١٨١.

(٢) J. Burnet : op. cit., P. ٢٢٠.

(٣) Arist : Metaph. ٩٨٦ a ١٥-٢٥.

فإذا كان الوجود المحسوس في صيرورة دائمة ، التغير دائم كما يقول هيراقليطس وكراتليوس ، وإذا كان العلم لا يتعلق الا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط فكيف يرضى أفلاطون للمثل وهي الحقائق العقلية الثابتة أن تتعرض للصيرورة والتغير إذا كانت مباطنة للمحسوسات .

لقد كان الحل الوحيد للتوفيق بين هذين الرأيين اللذين أخذ بهما أفلاطون، أن ينأى بمثله في عالم مفارق كلما ازداد ضغط فلسفة هيراقليطس على تفكيره .

فمن وجهة نظر أفلاطون فان الأشياء التي نفهمها باعتبارها مفاهيم كلية هي الأشياء التي تمثل موضوعات للعلم وهي الأشياء التي تتفق مع المصطلحات الكلية وهي أفكار موضوعية أو كليات توجد في عالم في ذاتها بعيدا عن الأشياء الحسية وتفهم بانفصال عملي .

ولذا يشير أحد الباحثين [1] الى انه إذا حاولنا فهم أو إذا كان هناك ما يجعلنا نتحدث عن مذهب خاص لأفلاطون ، أو ما هي وجهة النظر التي يمكن أن تفسر عالم أفلاطون ؟؟ فسنجد أن هناك مذهبين مترابطين وكل منهما متميز عن الآخر :

مذهب انطولوجي **Ontology** يقول بأن الكليات بشكل ما مستقلة عن الجزئيات وهذه الكليات مثل الجمال في ذاته مثال حقيقي تماما **Perfect real** بينما الواقع أو الجزئيات التي تمثل موضوعات الأشياء الجميلة أقل حقيقة من هذه الكليات التي تعكسها أو التي تشارك فيها وهذا هو الجانب الانطولوجي .

أما الجانب الآخر فهو معرفي ، ويقول بأنه من المستحيل الحصول على شئ يمكن تسميته معرفة من الجزئيات التي تكون العالم المادى ، فالمعرفة دائما وابدا هي معرفة بالكليات، ولذا فان الشئ الوحيد الذى يمكن أن نفعله حيال العالم المادى هو أن نتعلم شيئاً من نظام الكليات التي تؤسسه ونتعامل مع العالم المادى باعتباره نوعاً من التقريب الجاف لهذا النظام .

ووضع كولينجوود احتمال تأثر أفلاطون بالفيثاغوريين سببا في القول بمفارقة المثل، لأن القول بكمون الصور الذى قال به الفيثاغوريون هو التصور الأصلى وقد يكون هذا التصور قد تركز على الصور الرياضية والطبيعية ، كما تركز التصور

---

(١) كوكينجوود : فكرة الطبيعة ، ص٨٠ .

السقراطى على الصور الأخلاقية وعالم السلوك الإنسانى [1] .

ويبدو ذلك محتملا – كما يظن كولينجوود – لأسباب عامة . إذ يبدو طبيعيا أن الناس عندما يبدأون فى التفكير فى الصور وعلاقاتها بالمادة .. فانهم يبدأون بالتفكير فيها بوصفها متضايفه مع المادة وبوصفها مقصورة على الأشياء التى تتضمن عنصرا ماديا كذلك وربما كان أفلاطون أول من ابتعد عن هذا التصور الأصلى وأول من فسر الصورة شيئا مفارقا [2] .

ويبدو أن الأمر كذلك كما يتراءى لكولينجوود صحيحا الى حد كبير ، فقد كانت الصور الرياضية تمثل الحد الذى يحد المادة الغفل فيضع لها شكلا وصورة ويمكن بعدها أن تصبح موضوعا للإدراك وبالتالى تكون الصور مباطنة متضامنة مع المادة ، وإذا أخذنا بذلك فان نقد ارسطو للفيثاغوريين باعتبار الصور مفارقة يصبح صحيحا من وجهة نظر أرسطية حيث أن الوجود أو الجوهر يتمثل فى المركب [3] . من صوره وماده ، حد وماده ، وبالتالى فتصور الصور مفارق كما يؤكد أرسطو شيئا أفلاطونيا خالصا وله اسبابه الخاصة بأفلاطون .

ومن أهم هذه الأسباب التى دفعت أفلاطون للقول بمفارقة المثل عن الأشياء هو أن بيتعد بهذه الجواهر الثابتة التامة كما يقول فى الجمهورية عن التغير والفناء الذى يحدث للأشياء فى عالم الكثرة والتحول ، فقد حاول الحفاظ على وحدة المثال وعدم انقسامه وتجزئته أو تعرضه للفساد بكمونه أو بارتباطه بالأشياء المدركة فى العالم الحسى .

هذا الفصل الذى ظهر لبعض الناس على أنه فصل تام ويكاد يؤثر على المعرفة الإنسانية التى يصبح من شأنها حينئذ التخلص من العالم الواقعى والمدرك المحسوس ، وهو أمر قد يظهر أفلاطون بشكل كبير متأثرا بنظرية بارمنيدس فى الوجود والتى فصلت بين العالم الواحد المعقول والعالم الحسى المدرك بالحس على أساس أن الوجود المعقول هو الوجود الحقيقى بينما الوجود المحسوس والملموس أى الوجود الظاهر هو مجرد وهم وزيف – هذا ما حاول أفلاطون التغلب عليه بتطوير فكرة الوجود

---

(١) Arist : Metaph . ٩٨٧ a ١٠-٣٠ .

(٢) كولينجوود ، فكرة الطبيعة ، ص٨١ .

(٣) كولينجوود ، فكرة الطبيعة ، ص٨١ .

كما نلاحظ في الفصل القادم .

وإذا فهم الوجود الأفلاطوني على النحو الذى يقول به بيرنت - بمعنى تفضيل أن يكون خارج الزمان والمكان وكذلك أن يكون حلولياً لتعاليه ، فهل يكون ذلك سببا في أن يحاول أفلاطون تبين مسيرة الفكر عبر الجدل أى كيف يعمل الفكر دون النظر الى نتائجه ؟ الى نتاجه النهائي ؟

هذا ما سنتبينه في الباب الخاص بالمعرفة وتطور نظرية المعرفة بتطور فكرة الوجود عند أفلاطون ، ولكن قد يكون لهذا الرأى قيمته في التحول من هذا الوجود المفارق والنظرة الثنائية في الوجود الى نظرة أخرى يتبعها أفلاطون على أساس أن الوجود درجات متعددة على رأسها وعلى قمة هذا التدرج مثال الخير أو أرفع موضوعات المعرفة لأنه أرفع قيمة وأرفع وجود.

نقد ارسطو للمفارقة :

وقد كان من أهم انتقادات ارسطو لهذه المفارقة أنه من المستحيل أن يكون المثال جوهرا وأن يكون بعيدا مفارقا .

فكيف تكون المثل باعتبارها جواهر للأشياء موجودة بشكل مفارق - كما وضح ذلك في فيدون والجمهورية - فإذا كانت المثل أسباباً للوجود وللصيرورة. فعندما توجد المثل فأن الأشياء التي تشارك فيها لا تصير للوجود إلا إذا كان هناك سبب كاف ، وأشياء كثيرة أخرى تأتي للوجود عنها نقول انها ليس لها مثل .. واضح من هذا أن الأشياء الأخرى يمكنها أن توجد وأن تصير مدنية لهذه الأسباب باعتبارها منتجاً لهذه الأشياء المذكورة سابقا والتى ليس لها مثل[1] .

وعلى أساس تقديره للحركة انتقد ارسطو أن تكون المثل قادرة على تفسير الحركة ، أو تغير الأشياء .. لأنها إذا لم تكن في الأشياء أى في الجزئيات التى تشارك فيها - إذا كانت موجودة - فلابد أن ينظر إلى أنها أسباب فالبياض سبب للبياض الذى يشارك فيه ، ولكن ليس من الصعوبة جمع اعتراضات كثيرة على مثل هذه النظرية [2] .

الوجود درجات وعلى قمته مثال الخير :

(1) Arist : Metaph. ٩٩١ b ٥-١٠.

(2) Arist : Metaph. ٩٩١ b ١٠ -١٥.

جاءت الصورة الأولى للوجود عند أفلاطون تقريبا مشابهة لفكرة الوجود عند بارمنيدس ، فقد فصل بين وجود منظور ووجود غير منظور ، وجود عقلي ووجود محسوس ، ولكنه لم يغفل تماما الوجود المحسوس كما أغفله بارمنيدس وذهب الى أنه وجود وهم أو زيف، ولكنه ظل مقتنعا طوال حياته بحقيقة الوجود المحسوس وان كان ما يعرضه هذا الوجود ليس الحقيقة أو الحقيقة في تمامها .

ولقد أشرنا من قبل كيف أن الوجود الحقيقي يشمل الأفكار أو الحقائق فى ذاتها ، أو المثل في ذاتها والنفوس معا ، ولكن – أفلاطون لم يشر الا إلى أن النفس ما هي إلا وجود بسيط مثله وجود المثل ، ولذا فهو خالد مثل وجودات أو موجودات هذا العالم الأتم الذى يعرف بالعقل – ولم يشر الى طبيعة النفس الا باعتبارها جوهراً بسيطاً ، وسبباً الحركة في الإنسان بل هو سبب الفكر ، بما يعنى أن اللامرئى هو سبب الحركة فى المرئى .

وعندما اكتشف أفلاطون أن هذه النفس الجوهر البسيط هي قوى وملكات مختلفة ومتعددة وانها بهذا [1] يمكن أن تربط بين العالم المرئى بجزء منها والعالم اللامرئى بجزء آخر ، كان ذلك سببا فى تعديل رؤيته للوجود فتطورت من مجرد درجتين فى الوجود الى درجات متعددة لكل منها خواص مختلفة وعلى قمة هذا التدرج يقف مثال الخير باعتباره أصل الوجود والأشياء – وهذه الدرجات تقابل الملكات المختلفة والمتعددة للنفس [2] .

ولذا يقدم هذا التصور فى تشبيه الخط الذى يمكن تقسيمه الى قسمين كبيرين : كل قسم ينقسم بدوره الى قسمين صغيرين ، وبهذا الشكل يصبح لدينا أربعة أقسام ، تقابل أربع درجات من الوجود وأربع درجات من المعرفة .

الجزء الأول القسم الأدنى فى التقسيم فيه صور الأشياء [3] الطبيعية والتى تظهر على سطح الماء والسطوح الملساء كسطح مرآى أو غيرها من السطوح الملساء وهى صور تعتمد فى وجودها على وجود الأشياء الطبيعية ولذا فهى تبدو باهته وليست ظاهرة واضحة .

---

(١) V.Lutoslawski : Origin and growth of Plato'a logic, P. ٣١٠.

(٢) Plato : Rep. ٥٠٩ c-d.

(٣) Plato : Rep . ٥٠٩ d-e.

والجزء الثانى من القسم الأدنى يمثل الأشياء الطبيعية الواقعية التى كان النصف الأول يمثل صورها . أى الكائنات الحية المحيطة بنا كل ما صنعته يد الإنسان والطبيعة[1] وموجودات هذا القسم هى الموجودات التى توجد ولا توجد فى نفس الآن. وهى تحتل وضعاً وسطا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق ولا تكون موضوعا لعلم ولا لجهل ، هو وجود الكثرة من الأشياء[2] .

هذا الوجود الذى يتغير [3] ويتحول فى الان نفسه والذى كان بارمنيدس يعده وهما ولذا يقول :

الذى لا يعترف الا بالكثرة في الأشياء الجميلة ذلك الذى يحب الأشياء كما تظهر ، ولا يطيق أن يتحدث اليه مخلوق عن الجمال الواحد والعدالة الواحدة وما الى ذلك ، سأقول له تأمل ايها الصديق ، أيوجد بين ذلك الجمع الكبير من الأشياء الجميلة ما ليس فيه جانب قبيح . أو بين الأفعال العادلة ما ليس فيه جانب من الظلم أو من الأمور الصالحة ما ليس فيه جانب غير صالح ؟ [4] .

هذه الأشياء أو الموضوعات فى نظر سقراط لا توجد فيها صفة واحدة على وجه مطلق ، كما أنها يمكن أن تحمل على وجهين وليس بوسع المرء أن يجزم بأنها موجودة أم غير موجودة ولذا فكأنها بين الوجود واللاوجود [5] .

الدرجة الثالثة ، أو الأدنى فى القسم الأعلى يوجد فيه المبادئ أو الأصول أو القوانين التى تنظم ما كان موجودا فى القسم الأدنى سواء فى الجزء الأول أو الثانى منه . وهنا يستخدم كما يقول سقراط الأشياء الفعلية الموجودة فى القسم السابق باعتبارها أصولا على انها صور . فيضطر الذهن الى المضى فى بحثه بادئا بمسلمات وسائرا فى طريق لا يصير به إلى مبدأ أول وانما يهبط به الى نتيجة [6] .

---

(1) Plato : Rep. ٥٠٩ e , ٥١٠ a .

(٢) جمهورية أفلاطون ، فؤاد زكريا ، ص٣٧٦ .

(٣) جمهورية أفلاطون ، فؤاد زكريا ، ص٣٧٦ .

(٤)

(٥) Plato : Rep. ٤٧٩ c-d .

(٦) Plato : Rep. ٥١٠ a .

ويعطى مثالا لوجودات هذا القسم بمسلمات الرياضيات كالأعداد الزوجية والفردية أو أنواع السطوح والأنواع الثلاثة من الزوايا وأشياء أخرى مشابهة تبعا لموضوع بحثهم .

وهذه الأمور تمثل مسلمات للمشتغلين بالرياضيات والهندسة والحساب ليسوا في حاجة إلى اثباتها ، انما يعدونها واضحة فى ذاتها ، ولذا يبدأون بها كفروض [١].وعندما يحاولون البرهان فانهم يستخدمون الأشكال المنظورة ويقيمون استدلالتهم عليها، وبالرغم من انهم لا يقيمون استدلالتهم على هذا المربع أو ذاك القطر ، أى على الربع في ذاته والقطر فى ذاته ، فالأشكال التي يرسمونها للبرهان والنماذج التي يستخدمونها هى أشياء واقعية قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء ، أى الأشكال فى الجزء السابق [٢] .

الدرجة الرابعة هى القسم الثانى من القسم الأعلى وهى الدرجة الأخيرة يمضى فيها الذهن في الاتجاه العكسى من المسلمات الى المبدأ المطلق ، دون أن يستعين بالصور كما فعل من قبل .. انما يمضى فى بحثه مستخدما المثل وحدها[٣].

وموضوعات هذا القسم تمثل نقط ارتكاز تمكن من الوصول الى المبدأ الأول ككل شئ وهو الذى يعلو على كل الفروض . فإذا ما وصل العقل اليه هبط متمسكا بكل النتائج التي تتوقف عليه، دون أن يستخدم أى موضوع محسوس، وانما يقتصر على المثل بحيث ينتقل من ، ال الى مثال وينتهى الى المثل أيضا[٤].

ولكل درجة من هذه الدرجات في الوجود درجة من الوضوح واليقين كما يعتقد ارسطو. فإذا كانت علاقة الأشياء أو الكائنات الطبيعية بالنسبة لصورها فى الماء أو على الأجسام الملساء هى كعلاقة المثل بالنسبة لموضوعات القسم الثالث وهى العلوم أو الرياضيات ، بالتالى فان درجة الوضوح في القسم الرابع وهو وجود المثل أكثر حقيقة من موضوعات القسم الثالث وهى المفاهيم الرياضية أو النظريات الهندسية ويرتبط البحث فى الصور باعتبار أن لها وجودا فوق الوجود الرياضى ، التفرقة بين نوعين

---

(١) Plato : Rep. ٥١٠ b-c .

(٢) Plato : Rep . ٥١٠ e - ٥١١ a .

(٣) Plato : Rep . ٥١١ a .

(٤) Plato : Rep . ٥١١ b .

من الأعداد ، الأعداد الحسابية والأعداد المثالية[1].

ولذا فأفلاطون يقول بأن الأعداد باعتبارها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هى الأعداد الرياضية ، أما الأعداد باعتبارها مبادئ الأشياء وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى اسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور فالوحده والأثنان حتى العشرة هى أعداد مثالية لاننا لا نستطيع أن نستنتج من هذه الأعداد بحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث وجودها الحسى [2].

والقول بأن الاعداد مثالية قول تؤيده أقوال كثيرة لأفلاطون ، فهو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية والاعداد الرياضية وتقوم هذه التفرقة على أساسيين أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف من حيث الكم بل من حيث الكيف ، والحال على عكس هذا فى الاعداد الرياضية فانها تختلف من حيث الكم لا من حيث الكيف [3].

وعن الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهى انه بإضافة الاعداد المثالية بعضها الى بعض لا ينتج شئ ، بينما نجد أنه إذا اضفنا الاعداد الرياضية بعضها الى بعض نتجت لنا اعداد جديدة [4].

وفى السياسى يجعل الغريب الإيلى الحساب من بين الفنون غير المنتجة ، أو فى عبارة أخرى لما يسمى بالمعرفة فى المحاوره ، وفى نفس الفقره فان النجارة والحياكة تمثل نماذج لممارسة الفنون المنتجة ، ولهذا تنفصل فى طريقة الغريب عن الحساب [5].

وقد يدعى البعض أن سقراط فى أواخر حياته التى تعرضها الجمهورية قد وحد بين الحساب باعتباره الحاكم أو الملك فى كل فن من الفنون وفى كل معرفة ، وقد يضاف

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، افلاطون ، ص١٥٩ .

(٢) عبد الرحمن بدوى ، افلاطون ، ص١٥٩ .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص١٦٠ .

(٤) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص١٦٠ .

(٥) Stanley Rosen : The Sophist, P. ٦٣.

الى هذا ملاحظة سقراط في جورجياس الى انه ليس هناك فعل دون عقل[1] .

ولذا يقول :

> ذلك العلم العام الذى يستخدم فى جميع الصناعات والعمليات العقلية أو فى كل أنواع المعرفة وهو العلم الذى ينبغى أن يتعلمه كل انسان قبل غيره من العلوم . ذلك العلم المألوف الذى يعلمنا التميز بين الأرقام واحد واثنين وثلاثة، أى علم العدد والحساب اليس صحيحا ان هذا علم لا غناء عنه فى كل صناعة وكل علم آخر ؟؟

ويشير ارسطو الى أن أفلاطون وضع الرياضيات فى منطقة وسط بين عالم الأشياء - الواقع - وعالم المثل ، ومعنى ذلك أن هذه المنطقة لها حالتها الذهنية وحالتها الوجودية ، وهى التى تبدأ بمسلمات ثم تنتهى بالقوانين ولذا ففى هذه الحالة الوجودية توجد القوانين العلمية والقوانين الرياضية .

ولقد كان رأى ارسطو [2] انه من الصعوبات التى تواجه النظرية الافلاطونية ،العبارة المغالطه القائلة بأن هناك أشياء معينة موجودة بجانب الأشياء الموجودة فى العالم المادى وان هذه الأشياء كلها مثل الأشياء الحسية ما عدا أنها خالدة ، والثانية فإنه بجانب المثل والأشياء الحسية توجد المتوسطات التى تضع صعوبة لأنه سوف يوجد خطوط بجانب الخطوط فى ذاتها والخطوط المحسوسة مع كل منها فى فئة أخرى من الأشياء ، وإذا كان علم الفلك نوعاً من العلوم الرياضية ، فسوف تكون هناك سماء بجانب السماء المحسوسة وهناك شمس وقمر بجانب الشمس والقمر المحسوسين ؟ فكيف لنا أن نعتقد فى مثل هذه الأشياء .

ويشير ارسطو اشارة ذات معنى هام عند أفلاطون سنتطرق اليه فيما بعد، ولكن يبدو أنها توضح بعض الشئ مكانة هذه الفئة من المتوسطات، فهو يشير الى أن الرياضيات أصبحت هى كل الفلسفة للمفكرين المعاصرين، وعلى الرغم من انهم يرون

---

(1) Stanley Rosen : Ibid, P. ٦٣.

وأنظر : Rep. ٥٢٢ a.

وأنظر : Gorg ٥٦٥ a.

(2) Arist : Metapb. ٩٩٧ b ١٠-١٥.

أنها لابد أن تدرس من أجل أشياء أخرى فلابد للإنسان أن يفترض ان الجوهر طبقا لهم على أنه المادة هو ايضا رياضي وانه محمول وخاصية مميزة للجوهر ، عن أن يكون المادة نفسها .

واشارة ارسطو الى أن المعاصرين يدرسون الرياضيات من أجل الأشياء الأخرى ، اشارة تفيد أن دراسة الرياضيات كانت دراسة تدريبية أو وسيلة تدريبية للوصول الى نطاق الحقيقة ولا ننسى أن أفلاطون كان قد منع دخول الاكاديمية الا لمن يعرف الرياضيات وخاصة الهندسة لماذا ؟ هذا ما سنحاول شرحه في الباب الثالث الخاص بالمعرفة والجدل [1] .

ومن الناحية الرياضية يرى ارسطو منتقدا أفلاطون بأن القائلين بأن هذه المتوسطات بين الأشياء في ذاتها والأشياء المدركة ، ليس بعيدا عن الأشياء المدركة .

وعلى الرغم من الاستحالة الموجودة في هذه الوجه من النظر سنأخذ وقتا طويلا لتعدادها ، ولكن يبدو كافيا ان نضع في الاعتبار أن المثل لابد أن تكون في الأشياء المحسوسة وانه ينتج أن المتوسطات لن تكون ثابتة طالما انها في الشئ المدرك [2] .

ولذا يتساءل لماذا الغرض من أن يفترض الإنسان وجود مثل هذه الأشياء ؟؟ ولكن ان توجد في الأشياء المحسوسة ؟ أن مثل هذه النتيجة المغالطة سوف ينتج عنها نتائج كثيرة ، فسوف توجد سماء بجانب السماء المدركة ولكن لن توجد منفصله ولكن في نفس المكان ، وهذا مستحيل [3] . ولذا يتساءل ارسطو كيف توجد مثل هذه المبادئ ؟ أو من أى المبادئ تأتي ؟؟ ولماذا يجب أن تكون المتوسطات بين الأشياء في هذا العالم المحسوس والأشياء في ذاتها فالوحدات تأتي من الأول وهذا مستحيل [4] .

الخير قمة الوجود وسبب نهائى له :

وقد وضع أفلاطون مثال الخير في قمة الوجود الحقيقى، باعتباره أعلى قيمة من القيم وكان من الطبيعى أن يختلف الشراح في تحديد ماهية الخير الذى جعله أفلاطون قمة لمذهبه الميتافيزيقي والأخلاقى في آن واحد – وهذا ما تؤكده محاوره الجمهورية .

---

(١) Arist : Metaph. ٩٩٢ b ٥ .

(٢) Arist : Metaph . ٩٩٨ a - ١٠–١٥ .

(٣) Arist : Metaph . ٩٩٨ a ١٠–١٥ .

(٤) Arist : Metaph . ٩٩١ b ٣٠–٩٩٢ a ٥ .

هل هذا يعنى أن الخير هو القيمة العليا فى سلسلة القيم ؟ ام انه فقط المبدأ الميتافيزيقى الأعلى ؟؟ هل يمكن المضى قدما الى النهاية فى تشبيه علاقة الكون بالخير بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضي فنقول انما هو سبب وجودها مثلما الشمس سبب وجود كل ما فى العالم [1] .

ان أوصاف الخير تكاد توحى بأنه جعل الخير مبدءا كونيا لا مبدءا أخلاقيا فقط .

> ولذا فكما الشمس تعطى قوة الضوء وتجعل البناء مرئيا وظاهرا ، فهكذا الخير يعطى الحقيقة والواقعية للمثل ويجعلها معقولة ، وهو فى الوقت نفسه يهب القوة للعقل ، للفهم [2] .

وكما أن الشمس هى المسئولة عن النمو والازدهار فى الأشياء الظاهرة ، فالخير مسئول عن وجود الأشياء المعقولة على الرغم من وجوده وراء الوجود - وإذا لم نستطع أن نرى الضوء الذى يقدم لنا الخير فنحن لا نستطيع أن نفهم شيئا [3] .

والمشكلة التى تدور حول وجود الخير هى نفسها المشكلة التى يمكن أن نصادفها بأزاء المثل الأفلاطونية بوجه عام ، فسوف نجد ان شراح أفلاطون ينقسمون بأزاء هذه المثل، فمنهم من يأخذ أوصاف أفلاطون بمعناها الميتافيزيقى المعرفى ، ومنهم من يحاول اضفاء صيغة أقرب الى الذهن الانسانى الحديث ، ولذا يرون فيها تعبيرا عن حقائق مازلنا نقول بها اليوم[4].

ولذا فالحديث عن الخير عند أفلاطون قد يفهم على أنه تأكيد لموضوعية الخير ، وعلوه على كل المقاييس الفردية الجزئية وهو حين يؤكد أن المرء يعجز عن فهم طبيعة الفضائل ما لم يتم له معرفة الخير ، وأن هذه العلاقة بين الفضائل الخاصة وبين الخير هى التى تضفى عليها قيمتها وتجعلها فضائل بالمعنى الصحيح ، فمعنى ذلك أن علم الفضائل - الأخلاق - لا يكتسب من دراسة امثلة جزئية - بل ينبغى أن تكون هناك غاية عليا تحدد من خلالها قيمة الفضائل وقيمة السلوك

---

(١) Plato : Rep. ٥٠٥ a .

(٢) Plato : Rep . ٥٠٩ a .

(٣) Plato : Rep . ٥١٧ c .

(٤) فؤاد زكريا : جمهورية أفلاطون ، ص١٢٢ .

الإنسانى ، بحيث تكون نقطة بداية فى اية دراسة علمية للأخلاق(١) .

ولذا لابد من دراسة علمية هدفها تحديد هذه الغاية

> هل لا تزال هناك أمور ارفع من العدالة ومن بقية الفضائل التى تحدثنا عنها ؟؟ أجل ولأضف إلى ذلك اننا لم نعرض من هذه الفضائل الا الخطوط العامة ، فى حين أن من الواجب إلا نقنع بأقل من صورتها كاملة (٢) .

أن الفيلسوف لا يستطيع أن يفهم من الخير من خلال ما يفعله الناس أو ما يفضلونه بالفعل، بل هو يبحث فى كل شئ عن علته وعن الأسباب التى تجعله على ما هو عليه ، وعندئذ يكون لزاما أن ينتقل من كل خير جزئى الى صورة الخير لكي تكون معرفته بالأخلاق مبنية على العلم الصحيح (٣) .

وبهذا الشكل يكون أفلاطون أول الباحثين الذين حاولو تجاوز نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكريم والمال، ليصلوا إلى المبدأ الكامن وراءها، وهو مبدأ عقلى لا يستمد قيمته من غيره، ولكن يستمد قيمته من ذاته.

وان كان فى عبارة أول الباحثين بعض المغالاة لأنه لا جدال قد أخذ هذا التجاوز من استاذه سقراط الذى كان يبحث عن المبدأ العام الموجود فى الأمثلة الجزئية للفضائل .

ولذا يقول :

> لست فى حاجة الى القول اننا لو لم نعرفه وعرفنا كل شئ ما عداه معرفة كاملة لما اغنانا هذا الشئ من المعرفة (٤) .

وهذا الخير فى قمة الوجود – ولذا يشبه بالشمس التى تجعلنا نرى الأشياء فى عالمنا ، وبالتالى فهو يجعلنا قادرين على رؤية الحقيقة والحقائق فى عالمها وفى وجودها الأصيل ، فهو غاية ونهاية كل فعل سلوكى وهدف كل معرفة .

> ذلك لانك سمعتنى مرارا أقول إن مثال الخير هو أرفع

---

(١) Plato : Rep . ٥٠٥ a-b .

(٢) Plato : Rep . ٥٠٥ a-c .

(٣) Crombie : an examination of Plato's Doctrine., P.١١٣.

(٤) Plato : Rep . ٥٠٥ a .

موضوعات المعرفة ، ومنه يستند كل شئ يتصف بالحق
وبالخير قيمته بالنسبة الينا [1] .

وليس الأمر كما سبق الإشارة الى ذلك انه غاية بل هو ايضا الذى يهب العارف القدرة على المعرفة والقدرة على اكتسابه المعنى الحقيقي والتعرف على الحقائق في وجودها الأصيل، ولذا فهو يعطي للباحث عن المعرفة النور والضوء الذى يهبيه ويجعله يرى الأشياء في طبيعتها مثله مثل الشمس في عالمنا [2] .

ولا جدال أن مبدءً كهذا يجعله أفلاطون ليس فقط مبدأً للقيم الأخلاقية، بل مبدأ أول للوجود لا يمكن ان يفهم الا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد وعلي ممارسة كلماته الاستدلالية ولذا فعندما يسأل سقراط عن ما هو الخير ؟ يجيب مؤكدا ذلك انه يحتاج في معرفته الى التدريب الطويل والشاق قيل رؤية الأشياء في العالم الأعلى [3].

وأفلاطون بذلك كان مع تأييد صعوبة التحول من عالم الجزئيات الى عالم المبدأ الواحد واستحالة معاينة الشمس ، شمس العقل دفعة واحدة وضرورة الانتقال نحو النور تدريجيا بعد مران شاق وتدريب طويل .

ولذلك فان كل الانتقادات التى توجه لفكرة العدالة كما تترائ للرجل التقليدى أو السوفسطائي كلها تعني ان هؤلاء لم يحصلوا بعد على التدريب الصحيح الذى يجعلهم يشقون الطريق من عالم الجزئيات - عالم التغير - الى عالم المبدأ الواحد ، لاستحالة معاينة الشمس مرة واحدة الا بعد مران شاق وتدريب طويل [4] .

ولكن أفلاطون يضعنا في حيرة من أمرنا وهي الحيرة التى انتابت كثيراً من المؤرخين والتى يبدو أنها ترجع الى خطأ فى دراسة أفلاطون دراسة جزئية أى محاوره بعد أخرى مستقلة عن بعضها - كما يظن الباحث - ولكن الأمر قد يختلف لو نظرنا الى أفلاطون بشكل متكامل من خلال محاوراته مرة واحدة ، فأفلاطون يضع الخير فوق كل معرفة ، بل فوق كل حقيقة وهو أعلى قيمة من الحقيقة .

---

(١) جمهورية أفلاطون ، فؤاد زكريا ، ص٤٠٧ .

(٢) Plato : Rep . ٥٠٩ b .

(٣) Plato : Rep . ٥٠٧ c .

(٤) Crombie : an examination of Plato's Doctrine., P. ١٥.

لذا يقول :

> انه يحسن بك ان تعده شيئا يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليها وكما ان المرء يعتقد بان النور والابصار مشابهان للشمس ولكنه يخطئ لو ظن انهما الشمس ، كذلك العلم والحقيقة فى العالم المعقول شبيهان بالخير لكنهما ليس الخير ، ويخطئ لو ظن ان ذلك هو الخير في ذاته ، إذن أن حقيقة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة [1] .

فالخير لا يتوحد مع المعرفة والحقيقة ، ولكنه وراءها فهو ينسب الى الخير اولية معرفية واوليه وجودية ومثله مثل الشمس اذا كانت موضوعا للرؤية، لكنها حتى لو كانت كذلك فانها ترى فى شكل مختلف ومتعال عن هذه الموضوعات التى تعتمد عليها كما ترى وبمعنى آخر ان صورة الخير موضوع للمعرفة ولكن تعرف فى شكل مختلف ومتعال عن هذه المثل التي تعرف فى ضوء هذه الصورة [2] .

ولذا يعتقد احد الدارسين فى محاولة للربط بين الوجود والالوهية عند أفلاطون، أن طيماوس تؤكد هذا المعنى على أساس ان الله يخلق الأشياء على اساس النماذج، والنماذج هى المثل، وصورة الله موجودة ولكن لها حالة متعالية من الوجود عن هذه الوضوعات التى تعتمد عليها فى وجودها [3] .

ويؤكد لوتسلافسكي ان هذا الخير لا يمكن ان يكون الا السبب النهائي في لغة أكثر علوا من التى استخدمها أفلاطون من قبل [4] .

واذا وضع مثال الخير وراء الوجود فانه خطوة حاسمة تجاه العودة من مفهوم الوجود المفارق والمستقل .

فالمثال باعتباره فكرة لكل عقل واعٍ ليس جوهرا وبعد فانه يحدد وشكل وجود الجواهر ويشير لوتسلافسكي الى انه ليس هناك برهان على أن افلاطون قد

---

(١) جمهورية أفلاطون ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص٤١٣ .

(٢) Plato : Rep . ٥٠٥ a .

(٣) J. Burnet : Greek Philosophy, P. ١٨٥.

(٤) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٣٠٣ .

تحقق من هذه الحقيقة ولكن اذا كان قد فعل ذلك فان ذلك لم يكن يؤثر في تصوراته حول الخير والمثل الأخرى .

فقد ذهب في هذه الأونة الى القول بأن الحقيقة توجد فى الفكر عن الحياة الفعلية وهى العلاقة التى ذهب بها بعيدا عن نقطة بدئه من ان الفكر هو صورة للوجود [١] .

لقد كان اكتشاف أفلاطونى ان كل التفصيلات للوجود يمكن أن توضع في علاقة مع سبب نهائى واحد للكون ، ولقد كان سلفه بارمنيدس هو الذى عرف للوحدة ككل وأعلن أن الكثرة وهم ، وأفلاطون هو الأول الذى استطاع ان يربط هذه الفجوة بين الواحد والكثير ، وهذا الاكتشاف الميتافيزيقى لم يجد رفضا مطلقا [٢] .

وهذا يوضح كيف أن أفلاطون كان على وعى تام بهذا المبدأ حين أشار اليه وقد دعاه نموذج موجود في الروح [٣] .

ولذا يؤكد لوتسلافسكى ان مفهوم أفلاطون عن غرض واحد للكون نهائى والعلاقة بين المثال الأقصى والجزئيات اللحظية للتجربة الحسية لا يزال ثابتاً بعد كل التقدم الطويل للعلوم الجزئية والفلسفة [٤] .

ويبدو أن هذا ما جعله في مرحلة أخرى يتطرق بالنقد الى كل نظريات الوجود السابقة والمعاصرة له كما يبين بشكل واضح ما يقصده هو بالوجود الذى غاب عن ذهن السابقين عليه فلم يستطيعوا التعرف على حقيقته .

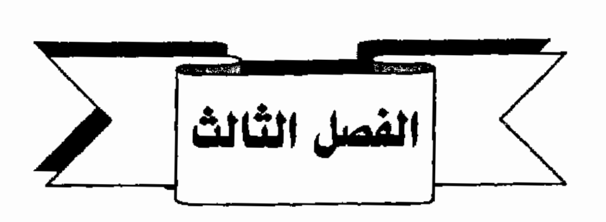
---

(١) Plato : Phaedo ١١٤ c .

(٢) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٣٠٣ .

(٣) Plato : Rep. ٤٨٤ c .

(٤) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٣٠٣ .



علاقة الوجود المعقول بالوجود المحسوس

علاقة المشاركة وتطورها



علاقة الوجود بالواقع المحسوس

علاقة المشاركة وتطورها :

العلاقة بين الوجود الحقيقى الثابت والوجود المحسوس المتغير ، هى علاقة يسبها أفلاطون وهذه العلاقة يمكن أن تفسر طبقا لكلام أفلاطون على معنيين المحاكاه ، والمشاركة أو .

وقد جاءت فى صورتها الأولى على أساس أن الأشياء الجميلة ليست جميلة لما لها من لون وهيئة ، بل لأنها تشارك فى مثال الجمال .

يقول :

> من الواضح فى الواقع أنه إذا كان الجمال يتعلق بشئ ما ، فليس هناك أى سبب لأن يكون هذا الشئ جميلا إلا أن يشارك فى هذا الجميل بالذات واقول نفس الأمر عن سائر الأشياء [(١)].

ويؤكد تعبيره عن هذه العلاقة :

> بالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرة ، وبالصغر يصبح الصغير صغيرا فلو لاحظ شخص أن أ أطول من ب بمقدار رأس ، وأن ب أقصر من أ بمقدار رأس فسترفض ان تسلم له بهذا وستزعم بقوة انك لا تعنى الا ان الأكبر أكبر بالكبر وبسببه وأن الأصغر أصغر بالصغر وبسببه [(٢)].

وكذلك يقول الانسان وهو على قيد الحياة انما جاءته الحياة لا من بدنه، بل من مشاركته فى مثال الحياة [(٣)].

ورأى أفلاطون فى هذه العلاقة بشكل عام يأتى بهما الامر الذى حاول تفسيره وتعديله فى محاورات أخرى ردا على الانتقادات التى وجهت لهذه العلاقة غير الواضحة . وهناك رؤية أخرى للعلاقة بين المعقول والمحسوس قد تكون تفسيرا

---

(١) فيدون ١٠٠ ، أ .

(٢) Plato : Phaedo ١٠٠ b .

(٣) Plato : Phaedo ١١٥d-e, ١١٦ a .

جديدا للمشاركة على أساس انها محاكاه وان كان الأمر يبدو غير ذلك فى نظر ارسطو الذى يشير الى أن الفيثاغوريين يقولون بأن الأشياء تحاكي الاعداد ، انما أفلاطون يقول انها تشاركها وهو مجرد اختلاف لفظى [1] .

وتأتى علاقة المحاكاه على أساس أن المحسوسات تمثل محاكاه للمثال :

فرؤية سيمباس تذكر بسيمباس نفسه لما فيها من
تشابه او لان الصورة محاكاه للشخص .

وهكذا فرؤية قطعة الخشب التى تساوى قطعة أخرى من الخشب ، وعلى الرغم من اننا لا يمكننا ان نستخلص فكرة المساواة بالذات من الجزئيات المحسوسة، الا على أساس وجود مثال المساواة فى نفوسنا ، الا أن المحسوسات هنا تحاكى المثال [2] .

ويرى كولينجوود ان التأثر بفلسفة هيراقليطس وصاحبه سقراط كان سببا فى ان يتجه أفلاطون هذا الاتجاه،وان كانت الدهشة تعتريه لانه يرى ان المحاكاة التى قال بها الفيثاغوريون تعنى وجود مفارق ، بينما ما تعنيه المشاركة هو الكمون [3] .

وقد اثار رأى ارسطو فى انتقال أفلاطون من استخدام المشاركة بدلا من المحاكاه باعتباره مجرد تغير لفظى ، ويظن ان هذه الدهشة قد تقل لو أن أفلاطون قصد من هذا التغير فى استعمال المصطلحات الاشارة الى أن الفيثاغوريين قد عرضوا نظرية للصورة دالة على معنى الكمون ولكنهم استخدموا مصطلحات تتضمن معنى المفارقة [4] .

وفى هذه الحالة فسيرى أى مفكر يجئ بعد فيثاغورث ويرغب فى وضع نظرية دالة على المفارقة انه مرغم على التفرقة فى وضوح أكثر من السابقين له بين اللغة الدالة على المفارقة واللغة الدالة على الكمون ، وربما كان محقا فى نقده للفيثاغوريين عندما قالوا بالمفارقة وكان ما يقصدونه الكمون [5] .

وتأتى علاقة المحاكاه بعد ذلك باعتبارها هى السبيل لوجود كائنات عن المثل ،

---

(١) Arist : Metaph ٩٨٧ a ١٠-٢٠ .

(٢) فيدون ، ٧٥ ب .

(٣) كولينجوود ، فكرة الطبيعة ، ص٦٥ .

(٤) Arist : Metaph ٩٨٧ b ٥-١٠.

(٥) D. Ross : Plato's Theory of Ideas., P. ١٦٢.

ولكى يوضح فكرة المحاكاه قربها الى الذهن بالصورة التى يمكن رؤيتها فى المرآة .

ويقول :

> انها طريقة سهلة لا صعوبة فيها ان تأخذ مرآه وتديرها فى جميع الاتجاهات فتتضح الشمس والنجوم والأرض ونفسك وسائر الحيوانات والمصنوعات والنباتات [1] .

وهذه المحاكاة نفسها هى العلاقة التى تربط بين الموضوع الحسى والمثال فى حالة الجمال بوصف الموضوع الحسى محاكاه للمثال [2] .

وقد اتخذ أفلاطون من المثل فى الوجود الحقيقى علة تفسير الموجودات ذلك لم يعد يبحث عن العلل المادية فى الوجود كما حاول السابقون لأنها لم تعد بالنسبة له حقيقة ولا ثابتة ، وعلى هذا يستبعد أفلاطون التعليل المادى الفيزيقى بل يوجه له أشد النقد حين يسخر من انكساجوراس الذى كاد ان يتخلص من هذه التفسيرات المادية عندما قال بالعقل . وسرعان ما عاد فوقع فى نفس الخطأ القديم الذى وقع فيه جميع الفلاسفة السابقين على سقراط حين بحثوا عن العلل المادية [3].

وبهذه العليه المثالية ادخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقى الذى لا يكتفى بالبحث التجريبى فى العلل ، ويفترض أنها توجد فى مستوى يعلو على التجربة وعلى المعلولات ، وقد ترتب على ذلك ان صارت علاقة المشاركة هى العليه ، كما يظهر مما قلناه سابقا [4].

وقد اثارت هذه العليه ارسطو على اساس أن أفلاطون قد جعل عالم المثل أو وجود المثل وجودا مفارقا ، وقد كان وجه الاعتراض والنقد عند ارسطو انه كيف تكون أسباب وجود الأشياء بعيدة عن الأشياء نفسها [5] .

وقد أثارت هذه العلاقة نقد كثير من الباحثين والدارسين لأفلاطون بدءاً من

---

(1) Plato : Rep . ٥٩٦ b .

(2) Plato : Sympose ٢١٢ b .

(3) فيدون ٩٩ ا - ب .

(4) أميره حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٢٩٦ .

(5) Arist : Metaph ٩٩١ a ١٠-١٥ .

ارسطو تلميذه وعدم وضوحها فهو لم يذكر شيئا عن تفسير هذه العلاقة سوى أن الرابطة بين المعقول والمحسوس هى رابطة المشاركة [1] .

ولذا يشير أحد الباحثين الى أن أفلاطون لم يقدم لنا اماره واضحة عما هى المشاركة ؟ وعندما نحاول ان نجد إجابة عما يحدث حين يحصل مشاركة بين الفرد الجزئى على المشاركة فى فان أفلاطون ليس لدية إجابة محددة [2].

وعندما يتحدث عن الجمال فكل ما يمكن قوله هو انه يرى ان الأشياء الجميلة تشارك أو أن الجمال له حضور **Presence** أو **Tiapousia** أو **Koivwvia** ولكنه قانع بأن مثل هذه العلاقة موجودة ، وإذا لم يكن الأمر كذلك فان الحقيقة القائلة بأن الأشياء لها صفات ستكون حقيقة غير عقلية[3].

وهو يؤكد هذا بقوله أننا تعودنا على وضع مثال مفرد لكل مجموعة من الأشياء نطبق عليها هذا الاسم ، فالصفات المتضمنة فى الأفراد تعبر عنها الصفات والأسماء المجردة والأسماء العامة، وهذه الأسماء هى المثل [4] .

وقد رأى بعض الباحثين أن القول بانفصال المثل هو نفسه الذى قاد أفلاطون الى التمييز بين المثال فى وحدته العضوية وثباته ، وهو ما يمثل موضوع المعرفة والتفكير مثل المساواة بالذات وبين الأمثلة العديدة التى ندركها فى الأشياء [5] .

ومن هنا فقد كان أفلاطون يشعر بشئ من القلق تجاه العلاقة بين وجود المثال العضوى الواحد فى عدد من الأشياء الكثيرة - أى أن العلاقة بين المثال المفارق والخاصية الموجودة فى الأشياء .

فالطول مثلا :

> لو لاحظ شخص أن أ أطول من ب بمقدار رأس، وأن ب أصغر من أ بمقدار رأس ، فسترفض ان تسلم له بهذا وستزعم بقوة

---

(١) V.Lutoslawski : The origin and growth, P. ٢٣٧ .

(٢) J. Valastos : Platonic Studies, P. ١٤٧ .

(٣) Plato : Sympos : ٢١٢ c .

(٤) Plato : Rep . ٥٩٦ c .

(٥) فيدون F.M. Cornford, op. cit., P. ١٧٥.

انك لا تعنى الا أن الكبير أكبر بالكبر وبسببه [1] .

فالطول هنا يعامل كخاصية مثله مثل البياض موجود فى الأشخاص ولكن بشكل خاص على أساس انه مقارن بالصغر الموجود فى شخص آخر، وحينئذ فقد استخرج التمييز بين المثال فى عضويته وثباته وبين المثال الموجود فى الأشخاص، وهنا يوجد ما يمكن تسميته بالخاصية الباطنة أو مثال الطول [2].

ولذلك يخبرنا أفلاطون بأن سيمباس يمكن أن يحوز خاصيتين متناقضتين فى وقت واحد الطول بمقارنته بالقصر الموجود فى سقراط ، والقصر بمقارنته بالطول الموجود فى فيدون [3] .

ولذا يقول :

> يستحيل قطعا على مثال الكبر أن يتنازل ليكون صغيرا أو ليصير صغيرا كما يستحيل على أى ضد آخر ظل كما هو ان يكون أو يصير ضد نفسه ابدا فهو اما يزول أو يمحى أثناء التغير[4].

ولذا فهو يفسر عملية التغير بأن ما يحدث هو أن تتراجع احدى الخواص ويأتى نقيضها ليحل محلها فى موضوع التغير - فالمثال لا يمكن أن يتغير أو يفنى ، فمثلا الصغر فى سيمباس لا يمكن ان يغير مّن طبيعته ليصبح طولا - فهو اما ان يتلاشى أو يتراجع ليترك مكانه للنقيض[5].

ويشير د. زكى نجيب محمود الى أن ما يقدمه أفلاطون هنا هو تحليل للعوامل المتضمنة فى تفسير أى كيفية وليس سببا لهذا التغير ، لماذا يمكن أن يحدث تغير اساسا ؟ ما السبب فى ان يحدث هذا التغيير؟[6].

يقول سقراط :

> ان النار دائما حاره ، والثلج دائما بارد ولكن ليست

---

(١) فيدون ١٠١ أ - ب .

(٢) فيدون ١٠١ ب - جـ .

(٣) Plato : Phaedo ١٠٢ d .

(٤) Plato : Phaedo ١٠٣ b .

(٥) Plato : Phaedo ١٠٣ b .

(٦) زكى نجيب محمود ، محاورات أفلاطون ، فيدون ، ص٢٧٢ .

النار هي الحرارة ، وليست البرودة هي الثلج.

ولذا لن يكون هناك تردد طبقا لكلام أفلاطون بأنه اذ يكون الثلج تحت تأثير الحرارة فلن يلبث ثلجا وحرارة بل كلما زادت درجة الحرارة تراجع الثلج أو ادركه الفناء [1].

ويبدو ان هذا ما كان في ذهن أفلاطون حين اختار سيمياس وفيدون كمثالين لذلك فهما بالفعل لن يتغيرا عما كانا عليه وقت اشارة أفلاطون لهما بمعنى آخر إذا فرضنا أن الجواهر الفردية الموجودة في العالم كما يقول ارسطو لا تتغير باعتبارها جواهر فان الحال كذلك في ذهن أفلاطون حين اشار الى سيمياس وفيدون باعتبارهما جواهر، ولكن تعال المثل أو مفارقتها هو الذى جعل ارسطو ينتقد أفلاطون بقوله انه إذا كانت المثل هي سبب التغير فلماذا لا يحدث لها مثل هذا التغير الذى يجعلها مرنه في وقت وغير مرنة في وقت آخر [2] .

لقد كانت الحركة هي السبب في نشأة الفكر الفلسفي ، ولذا فقد بدأ البحث عن أصل للأشياء تخرج منه ثم تعود اليه أو تفنى ، وفى رأى ارسطو ان المحاكاة والمشاركة ليست كافية لتبرير الحركة بل ان عالم المثل بانفصاله عن عالم الأشياء يمثل عائقا في تفسير الحركة ولا يمثل تفسيرا لها [3] .

ولذا يشير ارسطو منتقدا أفلاطون ان الفلسفة بشكل عام تبحث عن أسباب الأشياء المدركة ونحن الأفلاطونيون قد تخلينا عن ذلك ، لأننا لم نقل شيئا عن السبب الذى لم يبدأ منه التغير وبينما نتخيل اننا نضع جوهر الأشياء المحسوسة فنحن نؤكد على وجود طبقة أخرى من الجواهر ، وأيا ما كان الأمر فلابد من النظر على انها أسباب مثلما البياض هو السبب في وجود الأشياء البيضاء .

نقد فكرة المشاركة :

لقد كانت العلاقة بين الوجود المعقول والوجود المحسوس وهي علاقة المشاركة أو Koivwvia بالنسبة للمعاصرين لأفلاطون واحدة من أكثر أجزاء فلسفة أفلاطون غموضا ولذا لابد من القول بأن أفلاطون كان حين وضعه لهذه العلاقة

---

(1) Plato : Phaedo ١٠٢ d-e .

(2) Arist : Metaph . ٩٩١ d-٣ .

(3) Arist : Metaph . ٩٩٢ a ٢٥ .

مستغرقا فى تأملاته الميتافيزيقية لهذا الوجود المعقول الامر الذى يدفع المؤلف الى القول بأن أفلاطون كان مستغرقا في ذلك الوقت في خطوات الجدل الصاعد أو التوصل الى هذا الوجود – فإذا ما افترضنا ان هذا الوجود هو الفرض الرئيسى الأساسى فى البداية ، فان ايمانه بهذا الوجود كان سابقا على كشفه للأبعاد الأخرى المرتبطة بعلاقته بالأشياء .

ولذا لم تخرج المناقشة حول جوهرية المثال ووحدته عن هذا الإطار الذى كان موضع نقد من ارسطو .. وهو ما يثبت استغراق أفلاطون فى تأملاته الميتافيزيقية ويقينه الحدسى بهذا الوجود .

وقد اشار ارسطو [1] الى أن مفكرى القرن الخامس ق.م. بعد هيراقليطس وبارمنيدس كانوا فى حيره من امرهم بخصوص خطورة القول بأن نفس الشئ قد يكون واحداً وكثرة ، فيمكن القول بأن هذا الرجل أبيض أو يسير .. وقد عرف هذا الشكل عند بعض السوفسطائيين مثل ليتوفرون وجورجياس وتلاميذه .

لقد كانت الصعوبة الأساسية التى حاول أفلاطون مواجهتها هى كيف يمكن أن يكون المثال العضوى الواحد موجوداً فى كثرة من الأشياء .

وكانت الاجابة هى ان المشاركة هى الحل لهذه المشكلة هى الحل لمشكلة الواحد والكثرة وبالتالى فالأشياء تشارك فى المثل ، فالأشياء العادلة أو الجميلة أو الكبيرة تكون كذلك لأنها تشارك فى مثال العدالة أو الجمال أو مثال الكبر [2] .

ولكن أفلاطون يعود ويحتمى بعقلية بارمنيدس وعظمته ليقدم اقسى نقد وجه لنظرية المثل باعتبارها تمثل العلاقة بين المعقول والمحسوس أو على اعتبار انها تضع حلا لمشكلة الواحد والكثرة [3] .

ان كان المثال سيكون موجودا فى كل مفرد جزئى ؟ أم يوجد بجزء منه فى كل واحد من الأشياء الجزئية :

هل تعتقد بعد ذلك ان المثال ككل شئ مفرد سيكون
فى كل حالة كثرة أم كيف ؟ [4] .

---

(١) Arist : Physics ١٨٥ b, ٢٦ .

(٢) Plato : Parm ١٣٠ e .

(٣) ديس ، السوفسطائى ، ترجمة الاب جورجى فؤاد برباره ، ص٢٢ .

(٤) Plato : Parm ١٣١ a .

إذا قلنا ان الأشياء تشارك في كل المثال فان المثال الذى هو واحد سوف يكون فى كل واحد من الأفراد المتقدمين وبالتالى ينقسم ويتجزأ والبديل الثانى انه إذا قلنا ان المثال موجود بجزء منه في كل انسان على حده ، فان المثال سيكون واحداً ومتعدداً في الوقت نفسه وكل من هذين الفرضين المتناقضين يتضمن تناقضا كما يرى بارمنيدس [1] .

ويقدم بارمنيدس مثالا ملموسا لمثل هذا التناقض الذى يؤدى اليه مشاركة المثال الواحد فى الأشياء المتعددة ، لأن المثال في هذه الحالة لابد أن يكون منقسماً الى أجزاء ، والأشياء التى تشارك فيه سيكون لها جزء بمشاركتها - فقط في جزء من المثال - وليس كل المثال سيكون فى كل واحد من الأشياء .

ولذا يقول :

> لنفترض ان مثال الكبر في ذاته هو الذى بين ايدينا لتقسيمه الى أجزاء وان كل واحد من الأشياء الكبيرة يكون كبيرا بفضل جزء من الكبر في ذاته وهو الذى يكون أصغر من الكبر فى ذاته الا يبدو ذلك غير منطقى ؟ [2] .

والتناقض كذلك يبدو واضحا فى مثال الصغر :

> فلو أن مثال الصغر شارك بجزء منه فى كل شئ من الأشياء، لتعين فى هذه الحالة أن نقول مثلا ان مثالا مثل هذا بالضرورة أكبر من كل جزء من اجزائه [3] .

ويشير كورنفورد الى أن هناك دليلاً على أن هذه العلاقة كانت موضع مناقشة في الأكاديمية فقد لاحظ ارسطو ان المثل لا يمكن ان تساهم بشئ في وجود الأشياء إلا إذا كانت موجودة فيها ويعتقد كورنفورد أن هذه النظرية قد وضعت من قبل

---

(1) Plato : Parm ١٣١ a .

يقدم سقراط إجابه تجعل بارمنيدس يستمر فى انتقاداته مؤداها ان المثال قد يكون مثل النهار الذى يكون موجودا فى كل مكان ، فى اماكن عدة فى نفس الوقت وهو نفس النهار غير منفصل عن ذاته .

Plato : Parm ١٣١ b .

(2) Plato : Parm ١٣١ a .

(3) Plato : Parm ١٣١ d .

عند انكساجوراس وفى وقت متأخر عند ايدوكس **Eudoxus** وآخرين وقد تم دحضها ، وأشار الى انتقادات الاسكندر الافروديسى على نظرية المثل على اساس ان انتقاد هذه النظرية تدل على أن منتقديها وافقوا أو كانوا مقتنعين بأن المشاركة كانت بنفس الطريق المادى الذى رآه بها بارمنيدس [١] .

ويتفق كورنفورد وجيلبرت ريل على أن الأمثلة التي يقدمها بارمنيدس فى اعتراضاته على المشاركة في الكبر والصغر والمساواه تشير الى عبثية افتراض أن الكبر في ذاته شئ كبير يمكن تقسيمه الى أجزاء [٢] .

برهان الرجل الثالث :

ويعلل بارمنيدس لوجود نظرية المثل فى ذهن أفلاطون بما يساعد الشكل المادى ، وبشكل وضع النظرية من جديد فى شكل آخر موضع نقد .

> فالمصدر الأساسى لاعتقادك في مثل مفرد فى كل حالة هو هذا : انه عندما يبدو لك ان هناك عددا من الأشياء كبيرة يبدو كما افترض من قبل أن هناك خاصية مفرده هي نفسها الموجودة عندما تنظر الى هذه الأشياء كلها . حينئذ فأنت تعتقد أن الكبر في ذاته شئ مفرد [٣] .

وهنا يرى بارمنيدس أن الكبر فى ذاته له خاصية بنفس الشكل الموجود فى الأشياء الكثيرة والكبيرة أو بعبارة أخرى هو أيضا شئ كبير ، واذا كان الأمر كذلك فانه يصبح عضوا أخر فى طبقة الأشياء الكبيرة .. وسوف يكون هناك نفس السبب في طلب مثال ثان له ليشارك فيه، كما هو الحال فى طلب المثال الأصلى بالنسبة لكثرة المشاركة فيه وحينئذ سنحصل على تزايد لا نهائى [٤] .

> إذا كان الأمر كذلك ، فان مثالا ثانيا للكبر سوف يبين عن نفسه فوق الكبر في ذاته والأشياء الكبيرة المشاركة فيه ، ومرة أخرى ، إذا اختفى كل من هذا فهناك مثالا آخر سوف يجعل من هؤلاء أشياء كبيرة ، ولذا

---

(١) F.M. Cornford : Plato and Parmindes., P. ١٤٩.

(٢) F.M. Cornford : Ibid., P. ١٥٠ .

وانظر : G. Rhyle : Plato's Progress., P.٨٥ .

(٣) Plato : Parm ١٣٢ a .

(٤) Plato : Parm ١٣٢ b .

فان أى واحد من مثلك لن يكون واحدا بل عدد لا نهائى[1] .

وقد لاحظ ارسطو هذا الاشكال واشار الى أن بعض محاورات أفلاطون تقدم تعريفا للمثل الخاصة بمصطلحات نسبية والتى لا تكون طبقة مستقلة .

وهذه االمناقشات التي كتبها ارسطو تعرف بمناقشة الرجل الثالث وهى تدور حول موضوعين :

انها لا تضمن تزايداً لا نهائى

انها تضمن تزايداً لا نهائى [2] .

وقد ربط كورنفورد وتايلور بين مناقشة ارسطو وبعض المناقشات التى دارت حول هذا المعنى عند بعض المؤرخين .

فكورنفورد يشير الى الاسكندر الافروديسى على انه ذكر نقاشاً استخدمه السوفسطائيون يسير على نفس المنوال : فعندما نقول رجل يمشى **a man walks** فنحن لا نقصد مثال الانسان الذى لا يتحرك .. ولا أى انسان مفرد جزئى ، لاننا لا ندرى بالضبط من هو هذا الانسان الذى يمشى [3] . فلابد اذن أن يكون هناك انسان ثالث **Third man** وهناك مناقشة نسبت الى السوفسطائى بولوكسنيوس المعاصر لأفلاطون مؤداها انه إذا كان الانسان يوجد بواسطة المشاركة فى المثال – الإنسان فى ذاته – فلابد من وجود إنسان سيحوز وجوده بعلاقته بالمثل ولكن لا الإنسان فى ذاته وهو المثال – ولا الانسان الجزئى يمكن أن يوجد بالمشاركة فى المثال ، ولذلك فلابد من وجود انسان ثالث [4] .

وقد ربط تايلور بين هذه المناقشة وما جاء عند ارسطو فى الميتافيزيقا ، فعلى افتراض وجود المثل وموضوعات الرياضيات يمكن أن تحل محلها باعتبارها طبقة ثالثة بين المثل والأشياء المحسوسة ، فلماذا لا يكون هناك رجل ثالث بين المثال – انسان – والافراد المشاركين فيه [5] .

---

(١) Plato : Parm ١٣٢ b .

(٢) Arist : Metaph . ٩٩٠ b ١٥ .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٨٩.

وأنظر : A.E. Taylor : Plato, The man and his work., P. ٣٣٢.

(٤)

(٥)

ولكن طبقا لنظرية المثل فيجب أن يعرف a man الانسان بمعنى أنها تعنى شئ متميز من المثال ومن أى مفرد واقعى محدد .

وأفلاطون ترك الاعتراض دون إجابة ، ولكن فى مكان آخر استخدم مناقشة قوية للبرهنة على النتيجة المناقضة لذلك وهى ان المثال لابد ان يكون Unique عضوياً ولذا فنلاحظ فى الجمهورية انه يشير الى أن الخالق السماوى قد صنع سريرا واحدا هو السرير الضرورى وهو الذى يوجد فى الحقيقة فإذا كان قد صنع اثنين فانه كان سيجعل مظهرهما فى سرير آخر هو الذى تكون خاصيته هى الاولى التى سيحوزها الآثنان الآخران .. وهذا السرير الثالث سيكون هو السرير الضرورى وهى ما يمكن ان يمثل نقدا لفكرة الانسان الثالث [1] . لأنه إذا كان هناك مثالان للسرير .. فسوف يكونا هو يتبين من نفس النظام ومتشابهين تماما ، وحينئذ فلابد من وجود خلفية تتطلب صورة ثالثة ، مثال ثالث – هو الذى تكون خاصيته بحوزها كل منهما .

لكن المثال والمفرد الجزئى ليسا من نفس النظام أو متشابهين تماما – فمثال السرير ليس سريرا وليس من الصحيح ان له خاصية بنفس الشكل الموجود فى السرير المفرد – أنها خاصية وليس هناك داع لمضاعفتها [2] .

وفى طياوس نجد نفس المنطق لإثبات عضوية المثال فى الكائن الحى[3] .

ويعتقد كورنفورد أن المناقشات التى دارت فى الجمهورية وفى طياوس تشير الى أن أفلاطون كان واعيا بالمغالطة الموجودة فى بارمنيدس والتى تفترض أن الكبر هو شئ كبير[4] .

واذا كان دحض فكرة الانسان الثالث تتطلب ما تجاهله أفلاطون فى البداية أن تتطلب دراسة العبارات التى توضع للتعبير عن التفكير وليس عن المفردات ولكن حول المثل – وهو ما سيفعله فيما بعد – كما سنرى – فى المحاورات التى تجئ بعد بارمنيدس التى تقدم هذا النقد العنيف لنظريته .

ولكن المؤلف يتساءل إذا كان ما يقوله كورنفورد من ان افلاطون كان واعيا بألفاظه الموجودة فى هذا النقد من قبل فلماذا اذن يقدم هذا النقد بهذا الشكل –

---

(١) Plato : Rep . ٥٩٧ c .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٩٠ .

(٣) Plato : Tim ٣١ a .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٩١ .

ولماذا لم يقدم الحل لهذه المغالطة وتوقف أو تجاهل تقديمه ، هل كانت الفكرة واضحة في وعيه فعلا فلم يرد أن يقدمها أم أن الفكرة لم تكن قد اتضحت في وعيه بعد ؟؟ كي يرد على كل هذه الانتقادات التي لخصها هو نفسه في بارمنيدس .

المثال فكرة فى الذهن :

ويقدم أفلاطون اقتراحا بجعل المثل حالات للنفس أو أفكاراً فى النفس البشرية . غير أن بارمنيدس يرى أن هذا المفهوم التصويرى الصرف ينتهى الى القضاء على موضوعية المعرفة بالقضاء على الوجود الخارجى ولذا يقول :

بما انك تحسب مشاركة الأشياء فى المثل شيئا محتما
.. فلابد لك من التسليم بواحد من اثنين ، اما ان كل
شئ يكون من أفكار والأشياء جميعها تفكر ، واما
انها جميعا أفكار لا تفكر [1] .

ويقدم بارمنيدس اعتراضين متميزين :

الأول : انه إذا كان ثمة مثال هو فكرة فى العقل ، فلابد أن هذه الفكرة فكرة عن شئ ما موجود ، وأن هذا الشئ الموجود والذى يعطى كل الحالات وانما باعتباره واحداً لابد انه المثال ، فلابد ان يكون هناك تحقق للمثال لا ان يكون فقط فكرة فى العقل [2] .

ويعتقد كورنفورد ان افتراض سقراط لابد انه وضع من خلال مناقشات الاكاديمية، والنص وضع فكرة Thought باعتبارها فعل التفكير والذى لا يمكن ان يحدث الا في عقل – ليس بالضرورة عقل الانسان .

وذلك يتضمن انه إذا لم تكن العقول موجودة فلن يكون هناك مثل لان هذه المثل هى أفعال لتفكير العقل .

وأفلاطون يرى أن الوجود خارج النفس بل أن الوجود كما بدأ [illegible] الأولى مثل فيدون والجمهورية يتضمن المثل والنفوس ولذا فهو خارج عن العقل لتكون المعرفة موضوعية وثابتة فالفكرة الحقيقية هى فكرة عن شئ موجود – اما التصور الصرف فهو لا فكرة .

---

(١) Plato : Parm ١٣٢ d .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٩٣ .

وفى هذا الفرض يتحول الوجود المحسوس الى وجود معقول أو عقلى صرف، ولم يبق امكانية للتمييز بينهما الا بفعل التفكير نفسه - وهكذا تنتهى النظرية إلى تناقض عميق يرفضه الواقع والعقل ، لأن نظرية المشاركة تقوم على وجود الوجود ووجود العقل وعلى اشتراكهما معا بعمق - فإذا انكر احدهما أو المشاركة بينهما هدمت نفسها بنفسها.

وهذه النظرة الاسمية والتى يمكن ان نطلق عليها بشكل مناسب **Conceptualism** هى التى تعنى بالمفاهيم وتعالج هذه النظرة الكلى العام على انه وجهة نظر من خلالها ينظر العقل للأشياء فى كثرتها بنظرة مفردة .

ولذا فان رد بارمنيدس على اقتراح سقراط بجعل المثل أفكاراً فى النفس انه لابد من ان يكون للاسم العام طبيعة منفردة تعادل الاسم ، فإذا كانت الأشياء التى لها اسم عام لابد ان تكون مركبات من الأفكار فحينئذ يجب علينا أن نقول ان كل شئ يفكر ، أو الشكل البديل لذلك فطالما ان الشئ يفترض انه تركب من المثل والمثل قبل عنها انها أفكار فان هناك أفكاراً لا تفكر [1] .

وفعل التفكير لابد أن يكون له موضوع وهو ما سبق ان أشرنا اليه فى التعرض لفلسفة بارمنيدس فى الجزء الأول - وهذا الموضوع سيكون المثال المفرد - وطالما ان هذه الخاصية المفرده **One** ووحدتها **Unity** مؤكدة - فانها ستكون هى نفسها مماثلة للمثال والنتيجة ان المثال هو موضوع التفكير وليس هو عملية التفكير، وينتج عن هذا انه ليس هناك أساس للقول بأن المثال موجود فى عقل، وبهذا الشكل ننكر وجوده المستقل .

ويتبع هذه النتيجة انه لابد من القول بأن فعل التفكير لابد له من موضوع وهذا الموضوع له محتوى أو مضمون **Content** إذا كان الامر كذلك فانه إذا اختلف المحتوى أو المضمون من شخص لشخص آخر أو من عقل لعقل آخر فانه لا يمكن اقامة أى علم فإذا ما كان علينا أن يفهم كل منا الآخر ، فلابد أن نفس الموضوع يكون سابقاً على عقولنا على الرغم من أنه قد لا يكون أو ربما لا يكون على نفس الوضوح - وهذا ما أظهرته اسطورة فايدروس فى ترتيب أصناف الناس طبقا لوضوح

---

(١) **Plato : Parm ١٣٢ e.**

الرؤية لديهم [1] .

ويبدو ان هذا الاعتراض كما تشير بعض الدراسات يمثل نقدا أو تحفظا على مذهب بارمنيدس الحقيقي والقائل بان معنى أن تفكر هو نفس المعنى أن توجد **To think is the same thing as to be .**

المثل نماذج للأشياء والأشياء تشبهها :

ويحاول أفلاطون تقديم أكثر من صورة للعلاقة بين المثل لكي يتهرب من الانتقادات القاسية التى تلقاها هذه العلاقة لغموضها .

فلماذا :

> لا تكون المثل بمثابة نماذج ثابتة الشياء فى طبيعة الأشياء والأخرى صيغت على صورتها وبالتالى تشابهها وهذه المشاركة التى تشارك فيها فى المثل ليست الا كونها مصنوعة على غرار المثل [2] .

بعبارة أخرى ، إذا كانت المثل نماذج للأشياء والأشياء الأخرى يقال عنها انها تشابه أو لا تشابه .. فالعلاقة بين الشئ والمثال هى كالصورة للأصل، وهكذا يمكن انقاذ وحدة المثال وعضويته التى تعرضت للهدم بالقول بأن هناك محاكات **Immitations Tiors** لمثال واحد مثلما يمكن القول بأن هناك صوراً كثيرة **Copies** لنفس الأصل [3] .

وأفلاطون كان واعيا بالمغالطة الموجودة فى نقد بارمنيدس لفكرة المثل باعتبارها نماذج للأشياء والقائل بأن هذه الفكرة تؤدى :

> ان شيئا لن يكون مشابهاً للمثال ولا المثال يكون مشابها لاى شئ والا فان مثالا ثانيا سوف يظهر فوق المثال الأول . وإذا كان هذا المثال الثانى مشابها لأى شئ فسيكون هناك ثالث ولن تكون هناك نهاية لظهور مثل جديدة [4] .

---

(1) F.M. Cornford : op. cit., P. ٩٥.

(2) Plato : Pa.m ١٣٢ c-d .

(3) A.E. Taylor : op. cit., P. ٣٥٨ .

(4) Plato : Parm ١٣٣ a .

وقد ترددت فكرة التشابه كثيرا عند أفلاطون سواء باللفظ أو المعنى ، ففي طيماوس نجد أن الخالق يأخذ المثل كنماذج لخلقه باعتبارها نماذج [1] .

وفي المرحلة المتأخرة فان صور هذه النماذج ينظر اليها باعتبارها **Images** من الصور نفسها على الهيولى – القابل – الذى تظهر فيه .

وفى مكان آخر نجد مصطلح **Image** يستخدم للمستوى الادنى عن الوجود فإذا ما فحصنا عبارة سقراط بحرص وجدنا انها تفترض ان الأشياء عبارة عن تشابهات للمثل أى انها صيغت على غرار المثل .. وان العلاقة التي تسمى مشاركة هي للصورة بالنسبة للأصل [2] .

وبارمنيدس يحاول البرهنة على ان علاقة التشابه هنا ليست هي علاقة المشاركة والتي وحد بينها افلاطون وبين العلاقة بين الصورة والأصل .

ولذا يقول :

> ينتج عن ذلك ان الكبر لن يكون واحدا فإذا ما رأيت عقليا الكبر فى ذاته والأشياء الأخرى الكبيرة بنفس الشكل ، عندئذ وطبقا للمثل السابق فان مثالا اخرا للكبر « لمثال الكبر » سوف يظهر بالاضافة الى الكبر والأشياء التى تشارك فيه . وهكذا بدون توقف [3] .

فالنظرية تدحض نفسها بهذا الشكل ، فإذا ما كان أ يشابه ب ، فإن ب تشابه أ ، وهذا يتبعه ان المثال لابد ان يتبع أو يشابه الأشياء التى تعرضه أو تجسده أو يوجد فيها .. وطالما أن النظرية تصف مشابهة شئ لشئ آخر بوجود نموذج كليهما .. فلابد أن نعلل لمشابهة المثل للشئ بايجاد أكثر من نموذج لكليهما، وهكذا الى مالانهاية [4] .

والمشكلة كما يشير أحد الباحثين [5] تكمن فيما أورده أفلاطون نفسه ، وهى

---

(1) Plato : Tim ٥٢ b .

(2) Plato : Rep . ٥٠٧ b .

(3) Plato : Parm ١٣٢ a-b .

(4) Plato : Parm ١٣٢ b - ١٣٣a .

(5) History of Philosophy, January ١٩٧٧, Argument of the third .

ان رؤية الصورة والأشياء المشاركة فيها تكون على نفس الشاكلة .

أو كما قال ارسطو ان التعبير عن العلاقة بين الصورة والأشياء يجرى كما لو كان كل منهما على نفس الشاكلة أو بنفس الاسلوب ، بينما في الحقيقة يختلف الأمر حتى بالنسبة لأفلاطون نفسه الذى مازالت بعض الصعوبات تعترضه في فهم هذه العلاقة أو عرضها – فالصور والأشياء ليسا على نفس الشاكلة فهما اشياء مختلفة .

بمعنى أن الصور أو المثل توجد كما هي عليه فهى exists as what is[1].

فالمثل والاشياء توجد على مستويات وجودية مختلفة وقد يكون هذا الاختلاف هو ما عبر عنه أفلاطون في مكان اخر عند رؤية النفوس للاشياء في ذاتها وتزاحمها على رؤية الحقائق في ذاتها – الوجود كما هو – فالأشياء توجد مستقلة بينما الأشياء التى تشارك فيها لا توجد الا معتمدة عليها [2] .

ويصف بروقلس هذه التفرقة بين المستويات الانطولوجية على أساس ان الأشياء ليست على نفس المستوى الانطولوجي يهرب من هؤلاء المحبين للأشكال والأصوات لأنهم كما يرى أفلاطون تكون عقولهم في حالة[3] وفي هذه الحالة فهى غير قادرة على رؤية الجمال في ذاته .

ويشير روبرت بارفورد[4] الى استخدام فعل ينظر في الشكل الايستمولوجي في النظر للكبر في ذاته والأشياء المشاركة في الكبر بنفس الشكل.

ان المثال يبدو في هذا البرهان – كما يعتقد ارسطو [5] ان الاسم الكلى انسان ليتحول الى واحد بين الكثير وليس واحداً فوق الكثرة ، كما يراد من الاسم الكلى باعتباره مثالا أفلاطونيا – أو بعبارة أخرى كما لو كان مفرداً مادياً خالصاً .

وطالما أن الإنسان في هذه الحالة انسان بين ناس كثيرين ، فانه يحمل بشكل مترادف للمثل وللمشاركين فيه – أى ان لهم نفس الاسم والتعريف في

---

(1) Man in Parmindes, by Robert Barford, P.٢.

(٢) Plato : Phaedrus ٢٧٤ b, Rep. ٤٧٦ d.

(٣) Plato : Rep . ٤٧٦ b.

(٤) R. Barford : op. cit., P. ٥.

(٥) Arist : Metaph . ٩٩٢ b, ١١-١٢.

الوجود .

وحيث ان الانسان – اسم عام – [1] فهو يفقد وظيفته المنطقية باعتباره محمولاً على الكثير ، ولكى تؤدى هذه الوظيفة فلن إنساناً آخر لابد ان يحضر وهكذا الى ما لا نهاية .

ولذلك يتساءل بارمنيدس :

> كما يفشل المثال ان يكون مثل صورته اذا كان هناك شئ مشابه ؟؟ الا يجب ان يكون مشابه لشئ يشبهه ؟؟ واذا كان المثال يشابه اى شئ فسوف يكون هناك مثال اخر سوف يظهر [2].

ان السؤال حول كيفية مشاركة المثل فى الاشياء يدور حول اجابتين احداهما. تصل بنا الى المثال فى ذاته والاخرى تجعلنا حيرى بين المثال والاشياء التى تسير على منواله او تشابهه ، فاذا كانت تشابه لان كل منها هو عبارة عن مثال فهذه اجابة لا تقدم دليلا على المثال فى ذاته وهو لب النظرية ، فالمثال هو **What it is** بمعنى أنه **self identity** .

وجود المثل لا يمكن معرفته :

واخطر نقد يزعزع قواعد نظرية المثل هو القول بأن المثل بفرض وجودها فلا يمكن معرفتها، فقد سلمنا بأنها متعالية – تسكن فى عالم آخر – عالم السماء وهى مفارقة لهذا العالم – عالم المحسوسات فالمثل يمكن ان تتصل فيما بينها – كذلك الاشياء المحسوسة فى عالمها .

وحيث لا يمكن الاتصال بين عالم الحس وعالم العقل فلا يمكن ان تعرف الحقائق ويظل علم الانسان قاصرا نسبيا بالاضافة الى تجربتنا وعالمنا[3].

ويشرح بيرنت ذلك أنه اذا كانت معرفة الانسان معنية بأشياء العالم الحسى – هذا العالم – والعلاقات بين الاشياء الفردية .. واذا كنا على سبيل المثال نعرف العلاقة بين السيد والعبد المفردين ، فهذه المعرفة ليست معرفة كافية لكى تقدم لنا

---

(1) Plato : Parm ١٣٢ e.

(2) Plato : Parm ١٣٣ a.

(3) Plato : Parm ١٣٤ b-d.

معرفة بالعلاقة بين السيد المطلق والعبد المطلق ، لان هذه المعرفة تتطلب معرفة مطلقة ، وهي مالا يمكن معرفته بالنسبة لنا [1] .

وحيث كان الامر كذلك، فلا سبيل لمعرفة المثل كالجميل بالذات والخير بالذات ، والعالم بالذات وغيرها من معالم الوجود الأتم . وهذه النبره اليائسة التى يحتويها هذا الاعتراض تظهر اليأس من النظر فى العالم الراهن الواقعى فقد ترتب على هذا انه اذا كان علينا ان نعرف هذا العالم السابق ، فلابد ان يكون هناك قواعد واسس موضوعية فى العالم الثانى تجعلنا قادرين على معرفته .

ولذا فاذا كان عالم المثل وعالم الأشياء عالمين متوازيين فقط ، فإنه كما اننا نحاول معرفة عالم الحس دون ان نكون قادرين على معرفة عالم المثل ، فان العقل الالهى سوف يكون قادرا على معرفة عالم المثال دون ان يكون لديه القدرة على معرفة العالم المحسوس. ان أى مثال من المثل لابد ان يكون بالضرورة فى علاقة مع مثال آخر ، وليس لاى شئ من الاشياء الموجودة فى العالم ، واى شئ جزئى نسبى لابد ان يكون فى علاقة بشئ جزئى اخر ، فاذا كان واحد منا سيداً فلابد ان يكون سيدا لعبد ، وهذا العبد ايضا واحد منا ، ومن ناحية أخرى فان السيادة فى ذاتها متعلقة بالعبودية فى ذاتها .

وينتج عن هذا ان المعرفة بالحقيقة تكون متعلقة بما هى الحقيقة **Real truth** واى نوع من انواع المعرفة متعلق بشئ موجود فى الحقيقة ، ومن ناحية أخرى فان معرفتنا مرتبطة بالحقيقة فى عالمنا ، واى معرفة خاصة تحصل عليها هى معرفة مرتبطة بشئ خاص فى عالمنا .

وهكذا فطالما اننا لا نحصل على ما هو معرفة حقيقية فاننا لا نعرف ولا نستطع ان نعرف المثل ، مثل الجمال فى ذاته ، والخير فى ذاته والمثل الاخرى غيرها [2] .

تباعد عالم المثل يجعل الله بعيد عن عالمنا :

طالما ان الانسان مرتبط طبقا للفروض السابقة بعالم التجربة الجزئية والحواس ، وطالما انه لا يستطيع معرفة شئ عن عالم المثل ، فانه لا يستطيع ان

---

(١) **J. Burnet : Greeck Philosophy., P.١٨٣ .**

(٢) **Plato : Parm ١٣٣ b .**

يعرف شيئا عن الوجود الحقيقى - الوجود الأتم - ولذا فان ذلك يطرح الفرض الذى يلزم من ذلك وهو ان المعرفة الحقيقية بالوجود الأتم لا تتناسب الا مع الله [1] .

بما ان معرفتنا تتعلق بالاشياء فى عالمنا فان
المعرفة الحقيقية ترتبط باشياء موجودة فى عالم
المثل [2] .

ولكن ذلك يجعل معرفة الاله بعيده عن عالمنا ، عن اى شئ فى عالمنا ، وبالتالى لن يعرف شئ عن عالمنا ، ولن تكون له سيادة على اى شئ فى عالمنا[3] .

وهذا ما يوافق عليه سقراط على أنه اغرب شئ فى النتائج التى تتضمنها علاقة المشاركة الغامضة التي وصفها افلاطون باعتبارها العلاقة الأساسية بين الوجود الكامل والاشياء الحسية . وهذا الايحاء كان موجودا فى ذهن افلاطون من قبل حين جعل جلوكون يشير الى أن الالهة قد تكون قد خلقت العالم ثم تركته - بمعنى انها لا تدرى شيئا عما يحدث فيه أو لا تعنى به [4] .

ان الفصل الكامل بين العالمين مبدأ يتلقى ضربات قاصمة بفحص النتائج المترتبة عليه فحصا دقيقا فالمثل لن تصير موضوعا للمعرفة اذا كانت على هذه الحال، اى منفصلة كل الانفصال عن تجربتنا ولا توجد الا فى ذاتها. فعلمها سيكون العلم في ذاته والاله وحده هو الجدير بالعلم فى ذاته [5] .

لكن العلم في ذاته ليس علم الأشياء التي فى عالمنا وهكذا فلن يكون للاله معرفة لا بنا ولا بعالمنا على أى نحو ولن تكون الالهة حكاماً هذا العالم ، أن اجسادنا تنتمى الى العالم ولكن أيضا نفوسنا ترتبط بالوجود غير المرئى والعقلى ؛ وهكذا فاننا ترتبط بالعالمين حتي بنفوسنا غير المنقسم وغير المرئى وهى عالم المثل ، وبالقسم والمرئى والذى يكون فى إطار الجسد ، وهكذا تكون النفوس نظام وسط بين

---

(1) Plato : Parm ١٣٤ a-c .

(2) Plato : Parm ١٣٥ c-d .

(3) Plato : Parm ١٣٤ d-e .

(4) Plato : Rep. ٣٢٥ a-c .

(5) D. Ross : Plato's Theory of Ideas, P. ٨٥ .

وانظر عزت قرنى ، الحكمة الافلاطونية ، ص٩١ .

الوجوديين لها قدم فى كلا الوجودين ولها القدرة على معرفة كلا الوجودين [1] .

وهذا ما حاول أفلاطون أن يؤكده فى أفكاره الأخرى التى اتخذت شكلا آخر فى المعرفة وهذا ما سنعرض له فى الباب الثانى ، ونظرية التذكر تتضمن الوجود المنفصل للمثل وخلود الروح التى تعرف هذه المثل ، وهذا من شأنه أن يعارض افتراض بارمنيدس من ان فصل المثل عن عالمنا يجعلها بعيدة عن معرفتنا ، ثم يأخذ التذكر بعد ذلك شكل الجدل الصاعد والهابط .

ولذا فقد كان على أفلاطون بعد فترة مرور هذه الازمة أن يعكف على دراسة وجوده المعقول مرة أخرى لأهمية هذا الوجود بالنسبة لكل معرفة وكل علم ، وهذا ما سيفعله فى محاوراته بدءً من ثياتيتوس والسوفسطائى لمعرفة العلاقات بين المثل نفسها ، العلاقات الموجودة بين مضامين هذا الوجود أو حقائق هذا الوجود .

إنكار وجود المثل يتضمن انكار كل علم وفلسفة :

ولكن انكار وجود المثل على كل حال ليس بالأمر الهين لان ذلك معناه انكار لاية امكانية للفلسفة ولأى علم :

> إذا لم يسمح بوجود مثل للأشياء أو التمييز بين المثل فى كل حالة من الحالات ، فلن يكون لهذا الانسان شئ يثبت به فكره ، طالما أنه لا يرى ان كل شئ له خاصية معينة تظل دائما كما هى عليه ، وإذا لم يفعل ذلك فسيحطم كل معنى للعلم [2] .

لابد أن يكون للمثل وجود ، لأن المثل هى الموضوعات الضرورية لتثبت العلم ، وهى المعانى الثابتة للكلمات التى نستخدمها فى كل علم من العلوم ، والا فاننا فى أى علاقة لن نكون قادرين على التفكير فى نفس الشئ أو الحديث عن موضوع تفكيرنا، فإذا ما تغيرت الأشياء فيما نحن نتحدث عنها ، فإن عباراتنا لن تكون ولن تظل صادقة ، ولذا فلابد أن تظل المثل بعيدة ولا يمكن ان تدخل فى غمار تيار الأشياء الحسية المتحولة والمتغيرة على الدوام، ولذا وبشكل ما فلابد أن يكون لها وجود ثابت ومستقل، على الرغم من الصعوبة التى قد توجد فى إدراك علاقاتها

---

(1) F.M. cORNFORD : OP. CIT., p. ٩٩ .

(٢) Plato : Parm ١٣٥ b-c .

بالأشياء المفردة المتغيرة الجزئية[1].

الوحدة والكثرة :

انتهت مناقشات الجزء الأول من محاورة بارمنيدس حول علاقة المشاركة بين المثال وكثرة من الأشياء المحسوسة فيه الى نتيجة سلبية تكاد تهدد النظام الأفلاطوني من أساسه فقد اثبتت المناقشات أن هذه العلاقة لا يمكن تمثلها على أساس عقلى، وكل شكل من أشكالها العقلية يوجد فيه تناقض أو نجد له مبررا لعدم قيامه – كما وضح فى المناقشات السابقة .

ويعد هذا الجزء الأول مقدمه للجزء الثاني من المحاوره حيث يتم مناقشة العلاقة بين الوحدة والكثرة حيث يوضع السؤال ان كانت الوحدة يمكن ان توجد دون كثرة ؟؟ أو أن الكثرة يمكن ان تعرف وتتميز بدون الوحدة ؟؟

واتخذت هذه المناقشة صيغة فرضين من الفروض تمت مناقشتهما على طريقة زينون الايلى وهما :

إذا وجد الواحد ؟؟؟

إذا لم يوجد الواحد ؟؟؟

وقد اسفرت هذه المناقشة عن ثمانية فروض تتعلق بوجود الواحد والكثرة فى أربعة فروض ؟؟

وعدم وجود الواحد والكثرة فى أربعة فروض أخرى ؟؟

ويفترض أفلاطون أنه بقوله

أو الواحد موجود بقوله هذا يؤكد الواحدية المطلقة للواحد [2] .

ويذكر أفلاطون أن مضمون الفرض الأول هو الواحد الخالص **Pure one** بدون اضافة الوجود اليه سيعنى لا شئ ، أى أن الواحد بدون وجود سيصبح لا وجودا ، فلابد اذن من اضافة الوجود الى الواحد [3] .

ولان أفلاطون يبدأ بالقضية القائلة لكونه واحدا فهو لا يحتوى على أجزاء، ونتج عن ذلك ان هذا الواحد مفهوم غير ممكن لانه لا يمكن القول بان شيئا يناسب

---

(1) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٠٠ .

(2) Plato : Parm ١٣٩ e-e .

(3) Plato : Parm ١٤٠ b .

الواحدية أى يتفق مع معنى الوحدة Unity وبمعنى أكثر عمومية أى لا يوجد الشئ ذو الخاصية الواحدة بمعنى ان لا شئ يحمل عليه [1] .

فإذا طرح مثال ما اى كثرة ، فلابد من توقع انه مثال الوحدة ، ولكن بارمنيدس قد أظهر ان هذا المثال لا يمكن أن يوجد على الاطلاق أو يكون موضوعا لمعرفة ما لم يشارك فيه الواحد والكثرة [2] .

ومن الواضح من المناقشات ان الهدف النهائى للفرض الأول غير مقبول لبارمنيدس أو لزينون أو لسقراط نفسه فقد تمت البرهنه على أنه :

> إذا كانت تعنى مثال الوحدة والذى هو مجرد وحدة وليس شيئا آخر ، ولذا تطرح أى كثرة ، فان شيئا مهما كان لا يمكن أن يقال بشكل صادق عن هذا المثال حتى انه موجودا او انه واحد ولا يمكن ان يحوز الوجود أو يكون له اسم، لان الاسم لابد ان يكون شيئا مختلفاً عن الشئ الذى له اسم [3] .

ولما كان ذلك يمثل نقدا حادا لنظرية بارمنيدس وللوحدة عند سقراط، ولابد من انقاذهما فقد تحول أفلاطون الى انه أقل ما يمكن أن نضيفه هو الوجود، وحينئذ يكون عندنا الواحد الذى يحوز الوجود ويمكن أن يكون واحدا.

لكن قولنا ان الواحد موجود معناه اضافة الوجود الى فكرة الواحد فتصبح لدينا ثنائية وليست وحدة وهذا هو أول تفسير للقضية .

ثم ان علاقة الواحد والوجود فيصبح لدينا ثلاثة أطراف هى الوحدة والوجود والعلاقة بينهما ، بل سيوجد اكثر من ثلاثة أطراف ، لانه يتعين أن تكون هناك علاقة ما بين العلاقة الأولى والواحد ، ثم ان توجد علاقة ثالثة بين هاتين العلاقتين وهكذا الى ما لا نهاية . فالوحدة مختلفة عن الوجود ، وهكذا نرى مصطلحات عديدة مثل الوحدة والوجود والاختلاف .. ويمكن ان توضع فى مجموعات من الازواج كل زوج عدد مثل عدد ٢ وهكذا يمكن تقسيم وجود الاعداد الى ١ ، ٢ ،

---

(1) Crombie : an examination, P. ٣٣٦ .

(2) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٣٥ .

(3) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٦٨ .

واضافة واحد الى اثنين نقيم العدد ثلاثة ، ومن هنا يمكن الاستمرار الى ما لا نهاية بالتضعيف أو بالتزايد فيأتي وجود سلسلة الاعداد كنتيجة مباشرة لوجود الواحد [1].

وهكذا يبدو أن هذا الوجود كثرة غير محدودة من أجزاء ، كل من هذه الأجزاء يمثل جزءا واحدا فهناك وحدات عديدة تمثل اجزاء للوجود ، وهكذا فليس الوجود فقط ، بل الوحدة ايضا تتحول الى كثرة غير محدودة [2].

وهكذا ينتقل أفلاطون من هذا الفرض الثانى لكى يصل الى الكثرة ، اى الواحد المركب الذى يمكن حمل كل شئ عليه حتى فى قولنا بانه ليس واحدا ومعنى هذا اننا نستطيع ان نحمل على الواحد المركب نفس وحدته [3] .

وهكذا فسينتهى الفرض الثانى الى الكثرة فى الوحدة ، اى الكشف عن نظام كونى تكون المثل اساسه الجوهرى [4] .

ويشير كورنفورد [5] الى ان البعض قد اعتقد انه فى الفرض الثانى فان عالم المثل يستخرج من الوجود الواحد فى الفرض الأول .. وانه بهذا الشكل فان الفرض الثانى كله يتعلق بعلاقات المثل بعضها البعض وقد تراءى لاخرين ان كلمة فى الفرض الثانى تعنى المثل الأخرى .

ولذا فالفرض الثانى يبين ان مثل هذا الواحد الموجود يمكن ان يضاف اليه بعض المحمولات الاخرى التى رفضها بارمنيدس ، فيمكن ان يحوز اعداداً أو أجزاءً عديدة ، ويكون هناك آخرون **Others** بمعنى ادنى عدد من المعانى المختلفة .

ويتفق أحد الباحثين [6] مع راى كورنفورد مؤكدا ان المناقشات كانت توحى فى الفرض الثانى الى اظهار ان الواحد شمل **a whole** من بناء متكامل وحقيقى ولذا فالوجود فى الفرض الثانى ليس هو شئ ولكن الوجود فى ذاته ، البناء الحقيقى الذى تنسب اليه كل المحمولات بسبب وجوده ، ومن المميزات التى يحددها بارمنيدس توجد مشاركة فى الزمن ، ومثل هذا الواحد هو الموجود دائما -ever

---

(1) Plato : Parm : ١٤٣ b-d .

(2) Plato : Parm : ١٤٤ a .

(3) محمد على ابوريان ، الفلسفة ومباحثها ، ص١٤٨ – ١٤٩ .

(4) محمد على ابوريان ، الفلسفة ومباحثها ، ص١٤٩ .

(5) F.M. Cornford : Plato and Parmindes., P.١٦٥ .

(6) Herman .t. Sinaiko : Love, Knowledge and discourse, P. ٢٥٠ .

present ومؤسس على وجود الأشياء الكثيرة التي تصير وتتغير . فالفرض الأول اذا كان يمثل نقدا للمفهوم البسيط لفكرة موجودة بذاتها ، فان الفرض الثانى يمثل تحليلا صحيحا للواحد طالما انه خالد وأساس لوجود الأشياء الكثيرة [1] .

وتحليل اللفظ أو الاستطراد فى الفرض الثانى - ما يسمى باعادة فحص الواحد من البداية من جديد - فى ضوء جديد - لا يغير من هذه النتائج ، بل يمد بالمزيد عن التفصيل ويغنى ويثرى مفهوم الواحد على أساس انه يمكن فهمه باعتباره اساسا للتغيرات فى حالة الأشياء الكثيرة وباعتباره أساسا لوجودها المستمر [2] .

ويبدو ان هذه النتيجة التي انتهى اليها أفلاطون تتضمن حلا لصعوبات الموقف المثالى كما عرضه فى الجزء الأول ، أى ان حل اشكالات نظرية المثل قد جاء عن طريق اضافة فكرة الوجود الى الواحد ، فأصبح الواحد مركبا ، بمعنى مركب انه يشمل الكثرة وهذه اشارة لمثال أفلاطون اذ ان المثال واحد معقول تشارك فيه كثرة من الموجودات الحسية اى أن الكثير يشارك فى الواحد .

الكثرة تتطلب الوحدة

الواحد غير الموجود

الواحد بمعنى الحد

إذا لم يوجد الحد فالآخرون كثرة لا محدودة

والكثرة ليست وهما خالصا كما يظن بارمنيدس

فى الفرضين السابع والثامن من محاورة بارمنيدس يتحول الحديث حول الأشياء غير الواحد ويكون التساؤل عما اذا كانت هذه الأشياء تحوز أو يمكن أن تحوز اى نوع من أنواع الوجود ؟؟

وهكذا يتم مناقشة فرض لا وجود الواحد الى بقية المثل - وينتهى الفرضان الى اللاوجود المطلق - الى العدم - لأن انعدام مبدأ التحديد يجر الى العدم الوجودى والمعرفى [3] ولذا يختتم أفلاطون الحوار بالعبارة التى تقول انه اذا تلاشى الواحد تلاشى كل شئ [4] .

---

(١) Herman. t. Sinaiko : Ibid., P. ٢٥١.

(٢) Herman. t. Sinaiko : Ibid., P. ٢٥٢.

(٣) جيرم غيث ، جدلية المثل والمشاركة ، ص٨٩ .

(٤) Plato : Parm ١٦٦ c .

وهكذا في الفرض السابع – هذا – يتعامل أفلاطون مع اللغة التى تعبر عن عالم الظاهر وهذا بالطبع لا يأتى على سبيل المصادفة ، بل له قصد وهدف خاص بأفلاطون وبالنظرية بأكملها ، والفرض السابع يتعامل مع الواحد بمعنى مختلف عن معناه في الفرضين الخامس والسادس فالشئ الواحد مساوى للهوية **entity** فإذا لم يكن شئ ذو هوية فليس هناك واحد . وليس هناك آخرين ، وهذه هى النتيجة العامة .

ولكن اضافة الوحده الى الأشياء اللامحدودة يعطيها الحد **imit** ، كل منها تجاه الآخر .. وجمع الوحدة **unity** أو الحد مع اللامحدود يقدم شئ واحد محدد **Limited thing** ، **one** وهذا ما نعنيه بالواحد والذى نفرض عدم وجوده فى الفرضين السابع والثامن .

والآخرين ليسوا هم الوحدات الأخرى ، والفرض لابد انه يعنى أن شيئا لا يوجد مما يمكن ان نسميه شئ واحد ، ونحن نضع فى الاعتبار العنصر الثانى وهو كثرة غير محدده ويمكن ان تكتسب الوحدة ولكن لم تكتسبها .. وهكذا فالوحدة بمعنى الحد لا توجد [١] .

ويخبرنا بارمنيدس ان اخر لا تعنى شيئاً واحداً ، لانه ليس هناك شئ واحد ، ولكن آخرون **Others** ولانهم آخرون لكل واحد ، فهناك التنوع والغيريه والاختلاف .. ولكن ليس هذا الاختلاف الذى يميز شيئين مختلفين متميزين كل منهما واحد ومحدود ولذا يقول :

> وهو آخر – شئ – ومختلف عن شئ فإذا لم يكن هذا
> الشئ هو الواحد لانه ليس هناك واحد فهل يختلف
> كل منهما عن الآخر [٢] .

فالآخرون سيبدون مختلفين باعتبارهم كميات غير محدودة فى الكثرة ، فبدون الوحدة لا نستطيع أن نصف الكمية حيث لا توجد كمية محددة [٣] .

فالكمية ستظهر باعتبارها أشياء كثيرة كل منها يبدو وكأنه واحد **appear**

---

(١) **F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٣٥ .**

(٢) **Plato : Parm ١٦٤ b-c .**

(٣) **Plato : Parm ١٦٤ c-d .**

وعلى الرغم من هذه الواحديه فانها تنحل الى كثرة .. وكثرة لا يمكن ان تعد أو توضع في شكل اعداد ، لأنه ليس هناك وحدة – حد entity تكتشف من خلالها ولذا فبعضها يبدو فردياً ، وبعضها يبدو فردياً بشكل زائف، ولكن يظل الامر كذلك طالما لم يكن – لم يوجد – ثمة واحد limit [1].

وفي غياب الحد فإن أية كمية نأخذها لن يكون لها اى حدود خارجية أو تقسيمات داخلية ، لأنها ستكون غير محدودة في الامتداد كما تكون غير محدودة في الانقسام ، فاى شئ يشير كما يشير بارمنيدس يمكن ان يكون كمية دون حد – دون limit [2] .

هذا الفرض يصف العنصر اللامحدود ، فإذا ما حاولنا ان ندرك أو نتخيل أى شئ في شكل مجموعة عن هذا الشكل فلابد ان توجد الوحدة limit أو الحد الذي يجب أن يوجد أو يضاف قبل أن يوجد شئ واحد .

ففي هذا الفرض – السابع – يعرض الوحدة – أو الحد limit – على افتراض وجوده ولكن يظل بعيدا عن الأشياء ولا يتعلق بأى شئ ، والنتيجة انه ليس هناك خاصية معينة يمكن ان تنسب إلى الآخرين . The others

فالوحدة لا توجد كلما وضعنا الاخرين في الاعتبار ولذا فالموقف كان مماثلا للاخرين في هذا الفرض حيث لا يوجد شئ واحد موجود لأن الوحدة غائبة تماما .

والجديد هنا – كما يشير كورنفورد – هو الوصف الايجابى للعنصر اللامحدود واذا كان الامر كذلك ، فان هذا الفرض قد نجد له تفسيرا في محاوره طيماوس حيث توجد محاولة لتفسير الفراغ ومحتوياته قبل أن يضع الصانع العامل المحدود والذى يعطى للآخرين شكلا متميزا بوسائل الشكل والعدد [3] .

إن اللامحدود لن يوجد أبدا بعيدا عن العوامل المحددة ، ولذا فبارمنيدس يشير الى انه لن يوجد شئ واحد حتى تتعلق الكميات الغير محدودة بالوحدة [4] .

غير المحدود هو الشئ الذى لا هويه له Nonentity ولكن اللغة تجبرنا على استخدام كلمات مفرد وجمع وكلاهما غير مناسب إذا لم يكن الواحد موجوداً

---

(1) Plato : Parm ١٦٤ d-e .

(2) Plato : Parm ١٦٥ a-c.

(3) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٠ .

(4) Plato : Parm ١٦٥ d.

وليس هناك كثرة من الوحدات ، ولكن اذا سمحنا بذلك ففى الامكان وصف العنصر اللامحدود بشكل غير كامل في شكل مجرد .

وهنا نقد آخر لبارمنيدس موجه الى الوجود الواحد الذى يصر على انه وحدة الموجود وهو الذى يمكن ادراكه . وقصد أفلاطون هنا هو إنكار ان هذا اللامحدود غير معروف بشكل كامل ولا يمكن وصفه – فليس هناك ما لا هوية له – ولكن شيئا له وحدة عندما يأخذ أو يوضع فى شئ واحد محدد .

الكثرة تتطلب الوحدة .

اذا لم يوجد الواحد فلن يوجد شئ .

اذا لم يوجد الحد فلا شئ يوجد أصلا .

تظهر مناقشات الفرض الثامن انه حتى الحديث عن المظاهر ينقصه أى أساس عقلى فإذا لم يكن الواحد موجوداً – بمعنى الحد – فالآخرون أى شئ آخر لا يمكن أن يحوز أو يبدو انه يحوز أى خاصية – وهكذا يبدو وجود الواحد شرطاً أساسياً لوجود الكل [1] .

ولذا فان الواحد يؤخذ فى الفرض الثامن – هنا – باعتباره الحد الذى لا يوجد اصلا – بمعنى انه الهوية التى لا وجود لها[2] وأفلاطون يفسر العنصر اللامحدود ويتخيله مجرد عن الوحدة أو الحد الذى لا يمكنه الوجود – فى الفرض السابع – ولكنه هنا يطرح كاملا فكرة الوحدة أو الحد عن الوجود – وهذا معناه فى النهاية طرحا كاملا للعنصرين معا ، ولذا فأفلاطون يختبر الفرض القائل : اذا لم يوجد مثل هذا الشئ – الهوية الواحدة – أو الحد فماذا يترتب على ذلك فيما يتعلق بالآخرين .

وهكذا تبدو أولى النتائج انه اذا لم يوجد مثل هذا الشئ الذى نسميه حدا – فلن يكون هناك شئ يمكن ان يحوز الوجود والذى يمثل موضوعا لاى عبارة ذات معنى لان الاخرين لن يكونوا لا كثرة ولا واحداً .

وبهذا الطرح الكامل للوجود فلن يظل شئ على الاطلاق **Nothing** بمعنى لا شئ مما ليس شيئا واحدا ولكن له نوع من الوجود اى **Nonentity** .

فالكثرة فى الفرض السابع – السابق – عندما نقوم بعمل التحديد نستطيع ان ندرك مثل هذه الكثرة وان نعبر عنها بعبارات ، الى هذا الحد لها وجود وعندما

---

(١) **Plato : Parm ١٦٥ e ١٦٦ c .**

(٢) **F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٢ .**

ترتبط بالحد Limit فانها ستوجد بالفعل .

وافلاطون يقوم هنا باستخدام منهج زينون الايلي القائل بأن الأشياء لا يمكن ان تكون كثرة لأن شيئا واحدا ليس من بينها – والكثرة لابد أن تكون كثرة من وحدات [١] .

فأفلاطون يفترض ان غياب أى شئ واحد = اى يسمى واحدا – أو هوية لا يطرح فقط الكثرة ولكن الكثرة اللامحدودة فى الفرض السابق .

ولذا فان النتيجة فى غياب الواحد – الحد – ان الآخرين لن يظهروا بمظهر الواحد أو الكثرة أو بمظهر ما يجوز أى خاصية ، فليس هناك شئ له وجود أيا كان [٢] .

فاذا لم توجد هوية Entity أو حد فلا شئ يمكنه أن يأخذ مظهر أو أن يتخذ شكل فكرة فى عقولنا .

لذا فالآخرون لا يمكنهم أن يحوزوا على أية هوية أو خاصية لأن الخاصية لابد أن تكون هوية معينة وليس هناك مثل هذا الشئ [٣] .

واذا كنا افترضنا الآخرين فى غياب الواحد على فرض أنه موجود ولكنه غائب ، انهم – الكثرة – قد تكون مختلفة أو متشابهة أو غير هذه من العلاقات الخاصة بها مع الآخرين وهم الواحد فالفرض الأخير يلغى هذه العلاقات لانها لن توجد إذا لم يكن الواحد موجودا ، لأنه لن يكون هناك شئ على الإطلاق [٤] .

ويشير كورنفورد الى غموض فى الفقرة الأخيرة كان مقصودا من أفلاطون ولم ينتبه اليه بارمنيدس ، ان ما هو ليس بشئ واحد فهو شئ قد يكون لا هوية له ، وحينئذ فسوف نقبل مذهبه أن شيئا لا يمكن أن يقال عنه ، ولكن ما هو ليس بشئ واحد أو وجود واحد كما يرى هو – بارمنيدس – قد يكون عنصراً يفتقد الى الوحدة فى ذاته ولكن يرتبط Combined With بعامل الوحدة لكى يجسد وجود واحد[٥] .

ويظن كورنفورد ان بارمنيدس عندما وصف وجود الواحد باعتباره نطاقاً محدوداً ممتداً فى الفراغ فقد كان يفترض أنه يحتوى بجانب وحدته على الصغر والكبر واللامحدود لان بارمنيدس رفض أن يقدم تعريفا لهذا الامحدود وكان فى

---

(١) Plato : Parm ١٦٥ e .

(٢) Plato : Parm ١٦٦ a-b .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٣ .

(٤) Plato : Parm ١٦٦ b-c .

(٥) F.M. Cornford : op. cit., p.٢٤٤ .

حيرة من أمرة بينه وبين اللاوجود المطلق أو اللاحقيقى على وجه كامل .

وهكذا كان غير قادر على تقديم أى أساس لعالم الظاهر بين العالم الكامل العقلى ومالا هوية له ، وكل ما قاله هو أن المظاهر هى مجرد بطلان أو وهم زائف .

ولكن كما يوصى أفلاطون من خلال الفرضين الآخيرين فان المظاهر لابد أن يكون لها معنى - أى لها وجود بشكل ما أو أن تكون شيئا يمكن السماح على أنه ليس الحقيقة على الوجه الأكمل أى موضوع الفكر العقلى والمعرفة ولكن لابد أن يكون شيئا ما وليس لا شئ على الإطلاق .

واذا كان الأمر كذلك فان ما لم يصرح به أفلاطون من قبل - بل أشار اليه فقط سواء في محاوره فيدون أو فى محاورة الجمهورية حين وضع المظاهر والأشياء فى عالم بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق - عالم الوهم والظن - يكون هنا فى محاورة بارمنيدس مصدر تصريح ومناقشة فعلى لسان بارمنيدس الذى كان يرى أن مثل هذا العالم - عالم الكثرة - مجرد وهم زائف لا حقيقة له - وهذا ما سيعالجه أفلاطون بعد بارمنيدس ويؤكده مرة ثانية فى ثياتتيوس التى سوف نجد فيها أنه حتى الوهم وصور الأحلام وهلوسة المختلين عقليا لا يمكن تجاهلها ببساطة فلا يمكن انكار أن حلم الرجل المختل عقليا هو التجربة التى يمر بها فعلا [1] .

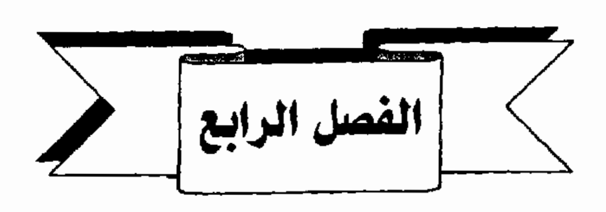
وسوف نرى فى السوفطائى [2] فى الفصل الثالث فى الباب الثانى - ضرورة التفرقة بين وجود بارمنيدس الحقيقى والكامل وبين اللاهوية المطلقة أو عالم الذى لابد أن له وجوداً من نوع ما فى محاولة لتفسير المعتقدات الخاطئة والأحكام غير الصادقة .

وسوف تتخذ هذه الأشياء التى تجمع بين الوحدة واللامحدود أو الحد واللامحدود شكل الخليط أو ما يمثل الحادثات الاشياء التى صنعها الصانع أو النفس الخلاقة فى الكون كما يظهر ذلك فى مرحلة متقدمة فى وجود الخليط فى فيلبيوس .

---

(١) Plato : Theaet ١٨٧ c .

(٢) Plato : Soph .



الوجود فاعلية :

١- مراجعة نظريات الوجود السابقة.

أ- نظرية الوحدة تتناقض ذاتيا .

ب- نظرية الكثرة تغفل العلاقات بين الأشياء .

جـ- النظرية المادية تغفل العناصر غير المادية .

د- النظرية المثالية تؤدى إلى استحالة قيام العلم

هـ- الوجود فاعلية .

مصطلح الفاعلية فى المحاورات .

تأثير المصطلح فى تصور الوجود .

تأثر أفلاطون بالعلم التجريبى .

مراجعة نظريات الوجود السابقة لأفلاطون :

ورغم أن أفلاطون حاول تطوير فكرة الوجود كما رأينا عندما بدأ برؤية أشبه برؤية بارمنيدس فى الفصل بين وجود عقلى ووجود محسوس ثم أخذ الوجود بعد ذلك شكل درجات وجودية يقع على رأسها مثال الخير ، على قمة الوجود وهو الذى يهب الوجود والحرارة والحياة والنور للموجودات الأخرى الا أن ذلك لم يكن كافيا لكى يقيم للوجود فكرة معينة خاصة به .

ولذا فقد شعر بأن هناك اشكالا لابد من حله وهو ان يجد تعريفا للوجود هذه المشكلة التى لم يستطع الفلاسفة السابقون عليه أن يجدوا لها حلا واضحا . فقد ذهب البعض إلى وصف الوجود من ناحية العدد فمن قال بانه وحدة ومن قال أنه كثرة وذهبوا كذلك إلى وصفه من ناحية الكيف فمن قال بأنه مادة خالصة ومن قال بأنه افكار ثابتة تماما لا حركة فيها .

ولذا فقد وجد أفلاطون أن حل المشكلة يبدأ ببيان التناقضات التى توجد عند الفلاسفة السابقين فى تفسيرهم للوجود Being والفكرة الأساسية للقيام بهذه المناقشة هى أن السابقين قد وضعوا الفكرة وتركوها غامضة ولم يستطيعوا توضيح هذه الفكرة ببساطة ويبدو أننا لابد أن نقبل هذا على أنه رؤية أفلاطون الخاصة فى وقت كتابة محاورة السوفطائى لأن أفلاطون نفسه لم يقدم تعريفا خاصا للوجود من قبل يمكن أن نضعه أمامنا باعتباره تعريفا خاصا به يختلف عن الفلاسفة السابقين ، وان كان هو يحاول ذلك جاهدا بدءا من فيدون وحتى بارمنيدس الذى حاول من خلال مناقشاته العديدة عن الوجود واللاوجود أن يصل إلى معنى محدد لهذا الوجود .

ويبدو أن أسبابا قوية دفعت أفلاطون لتغيير موقفه لإيجاد موقف محدد أو معنى محدد للوجود هى أسباب تتعلق بقضايا الابستمولوجيا أكثر من قضايا الانطولوجيا ، فقد كان عليه أن يواجه المناقشات التى دارت فى الأكاديمية وانتقادات المعارضين له والتى كانت سببا لأن يرتبط كل من السوفسطائيين وبارمنيدس معا فى قضية واحدة وهى قضية أن اللاوجود لا يمكن الحديث عنه ولا التفكير فيه الأمر الذى كاد يؤدى بإيجاد لغة للعلم أو بضياع لغة العلم .

نقد مذهب الوحدة

نظرية الوحدة تتناقض ذاتيا :

وكما حدث مع هيراقليطس حين انتقده أفلاطون بقوله بالحركة الدائمة وتأثير ذلك على ذاتية المعرفة فى ثياتيوس، فانه يحدث مع بارمنيدس فى السوفسطائى وهو القائل بأن الوجود واحد، ومذهب الواحد عند بارمنيدس يمكن التعامل معه على أساس أنه وجهة نظر ممكنة، ويمكن دحضه فقط اذا أمكن اظهار أنه يحمل تناقضات داخلية

ولذا ففرض أفلاطون هو إظهار وجود تناقضات فى المذهب القائل بأن الواحد فقط هو الوجود ولذا فالمذهب يؤخذ على أساس أنه موضوع ومحمول أو عبارة يحمل فيها الوجود على الواحد وهذا من شأنه ان يظهر فى الحال أن ما هو موجود شئ مركب يتكون من الواحد والوجود .

فان كان الوجود اذن هو الكل على حد قول بارمنيدس أى

انه من كل وصوب شبيه بحجم الكرة حسنة الاستدارة
وسطحه متساوى البعد من وسطه من كل ناحية ، اذن
يجدر/ يجب أن لا يكون أكبر أو أصغر فى شئ من
جهة أو من جهة [1] .

والمذهب التوحيدى يناقش أولا من جهة وحدة الوجود فان الوجود واحدا فقط فجماعتنا تسمى موجودا ما نسميه واحدا[2] فهناك اسمان لشئ واحد ويعطى الوجود هكذا للازدواج .

ان بارمنيدس يعتقد أن الوجود واحد ، مع أنه من المفروض أن يعتقد فى الوجود ولذا فالحقيقة عنده والتى يعتقد فيها هى شيئان الواحد والوجود[3].

ومن الصعوبة عليه أن يقول أنهما إسمان لنفس الشئ لأنه لو فعل فانه يضع نفسه فى وجود هويتين ، ولذا فهو فى الحقيقة من الصعب أن يسمح لنفسه بالقول

---

(١) Plato : Soph : ٢٤٤ a .
(٢) Plato : Soph : ٢٤٤ b .
(٣) Crombie : an examination, P. ٢٩٣ .

بوجود مثل هذه الأشياء .

لان من يعترف بوجود اسمين اثنين من لم يفرض وجود
شئ سوى الواحد - فاعترافه هذا مدعاه للتهكم [1] .

فالقول بوجود أى اسم على الاطلاق هو تناقض فى القول لانه :

أ- ان كان الاسم غير الشئ ، فذلك يؤدى إلى اسباغ الوجود على الازدواج .

ب- ان كان الاسم عين الشئ فالشئ من ثم ليس سوى اسم ، فالاسم لا يحجب سوى حكمه .

جـ- ان كان الاسم عين الواحد ، فالواحد المطلق ذو الوحده المحمولة على ذلته فقط لن يكون سوى وحدة كلمة واحد [2] .

فان افترض ان الاسم هو عين الشئ فأما ان يضطر الى القول بأنه اسم لا شئ واما أن يقول انه اسم شئ ما ، وينتج عن ذلك ان الاسم فقط ولا يكون اسم شئ أخر

ويناقش أفلاطون الوجود من ناحية الوحدة بمعنى كل Whole مكون من أجزاء وهو هنا يناقش الفكرة باعتبارها لم تف باخراج معنى تحدد للوجود[3] .

فالصعوبة توجد فى ان الواحد لابد ان يتوحد مع الكل ولكن فى هذه الحالة فلابد ان يحوز على أجزاء وإذا كان من الصحيح ان اجزاءه يمكن أن تتوجد بحيث يكون بهذا الشكل الكل واحداً Whole is one ولكن لن يكون الواحد فى ذاته لان هذا الذى على الحقيقة واحد لا يمكن ان يكون له أجزاء .

واذا قال احد ان الوجود يمكن ان يتوحد مع الكل وهكذا يحافظ على ذاتيته او كليته،حينئذ سيكون هناك هويتان الوجود الذى توحد ، والوحدة التى فعلت التوحيد

لا شئ يمنع ما يتجزأ من ان يحس احساس الوحدة
تضاف الى جميع اجزائه واذ يكون من هذا القبيل
مجموعا وكلا شاملا يكون أيضا واحدا [4] .

---

(١) الأب فؤاد جرجس باربارة : محاورة السوفسطائى ص١٤١ .

(٢) Plato : Soph, ٢٤٤ d.

(٣) Plato : Soph, ٢٤٥a .

(٤) Plato : Soph, ٢٤٤ a.

ولكن

الا يستحيل على ما يعاني هذه الانفعالات ان يكون هو

نفسه الواحد بالذات ؟؟ [1]

الا ان واحدا من هذا النوع مؤلفا من أجزاء كثيرة لا يتناغم مع المنطق ويستخدم هنا طريقة النفي فان الموجود واحدا فلا أستطيع اذن أن ينطوى على أجزاء ولا يقدر أن يكون كلا.

وكما يقول أحد الدارسين ان تركيب أقسام متميزة في الواقع لا يمكنه ابدا ان يكون تلك الوحدة المطلقة التى تمثلها بذهنى [2] .

واذا قال أحد بأن الوجود ليس هو الكل ، ولكن سمح بالقول بأن الكل موجود Whole exists حينئذ فالوجود لا يشمل الكليه ، وهذا يعنى أنه لابد من ان توجد أكثر من واحد بمعنى الوجود والكلية وكما يقول :

كلاهما له طبيعته الخاصة بعيدا عن الاخر [3] .

ولكن في النهاية من الصعوبة تحاشى هذه النتيجة انكار وجود الكل ، لأن شيئا لا يمكن ان يوجد أو يأتي للوجود ماعدا ان يكون كلاً a Whole .

ان الصائر يصير دوما كلا شاملا ومن ثم من لا يفترض وجود الواحد أو الكل الشامل في الموجودات يجب أن يصرح على الملأ انه لا الوجود موجود ولا الصيرورة موجودة [4].

وقد يقول أصحاب الوحدة أن الواحد فقط هو الموجود بمعنى جوهر واحد، ولكن قد يكون له مظاهر عديدة مظهران مثلا واحد وموجود أى كلمتان.

واذا ما كان علينا أن نميز مظهرين أو حتى مظهراً واحداً عن جوهره، فنحن أمام وجود مركب ولا يمكن الخروج من هذا المأزق بتوحيد المظهر مع الجوهر، لان الجوهر حينئذ سيصبح مظهراً لظهر الذى هو مظهر لظهر، وهذا عبث[5] .

وقد يحدث هذا لو اردنا للحوار أو النقد ان يصبح سوفسطائيا خالصا . وهو

---

(1) Plato : Soph, ٢٤٣ d-e .

(٢) الأب فؤاد جرجس بربارة ، السوفسطائى ص١١٣ و Plato : Parm, ١٣٧ c.

(٣) Plato : Soph, ٢٤٤c .

(٤) الأب جورجى بربارة ، محاورة السوفسطائى لأفلاطون ، ص١٤٤ .

(٥) Crombie : an examination., p. ٣٩٣ .

ما لم يرده أفلاطون ولا كان يعمد اليه ، بل هو يناقش القضية من وجهة نظر الحاجة الماسة الى ايجاد تعريف للوجود لم يجده فى هذا التعبير الذى قدم بارمنيدس كوجهة نظر تقول بان الوجود واحد.

فأفلاطون كان معنيا بشكل خاص باظهار التناقض الموجودة في مذهب بارمنيدس من خلال نقطة البدء في مذهبه [1] . والنتيجة أنه طالما ان الواحد او الوجود أو الكل ليست مترادفات أو تعبيرات مرادفة فان ما يوجد لابد ان يكون مركبا .

والوحدة والوجود والكل باعتبارها خواصاً عليا لا يمكن دحض احداها لصالح الأخرى فان نتيجة هذا ان الوحدة والوجود لا يمكن ان يمتزجا .

وهكذا فشل بارمنيدس فى رؤية هذا أو فهمه وهذا يظهر ضعف فكرة الوجود واحد [2] .

ان الوجود يختلف تماما عن كل الأنواع التي يمكن ان يُقال انها موجودة ، ولذا فهو ليس بارداً ولا حاراً ولا واحداً ، ولقد كان أفلاطون يستخدم بمعنى ما يوجد وبعض الاحيان بدلا من أو الوجود، ولذا يعتقد كرومبى أن أفلاطون لم يكن على وعى بخطورة هذه العبارة والعبارات التي من نفس النوع وبالرغم من انه فشل في ان يصل الى النقطة الفعلية فانه كان يريد الوصول الى النقطة الجوهرية لان عبارة واضحة عن **Verbal Point** سوف تقدم مساعدة عظيمة في ذلك [3] .

ان بارمنيدس فى رأى أفلاطون يمكن اخباره ان من الزيف الا يوجد شئ ما عدا الواحد ، ولذا فهو يقصد ان يرضى نفسه باحضار برهان من خلال الوعى العادى **Commonsense** ضد وجهات النظر الميتافيزيقية .

نظرية الكثرة تغفل العلاقة بين الأشياء :

ان أفلاطون يحاور بارمنيدس وغيره من الفلاسفة الذين غامروا وقدروا عدد أو نوع الوجودات الموجودة [4] .

ومن هؤلاء من قالوا بأن الوجود كثرة عددية فهو مثلا الحار والبارد أو

---

(١) **F.M. Cornford : op . cit., P. ٢٢٩ .**

(٢) **Crombie : op. cit., P. ٣٩٢.**

(٣) **Crombile : an examination., P. ٣٩٤.**

(٤) مثل نظرية ديمقريطس فى الذرات اللانهائية العدد أو

غيرها . أو هو كثرة من الجسيمات الكثيرة أو هو بالعناصر الأربعة الأساسية .

وأصحاب الكثرة في نظر أفلاطون يخطئون في تخيلهم للوجود على انه كثرة من الأشياء فلو حاولنا التعبير عن ذلك لجاء في حديثنا أكثر من شئ كأن تقول ان الوجود هو الحار والبارد ، فنحن عندنا اذن اكثر من شئ دائما لو حاولنا التعبير عن ذلك [١] .

والماديون يقصدون بربط الوجود بالخواص مثل الحار والبارد انهم يصفون المحمول في عباراتهم مثلما نقول الوجود هو الحار والبارد فانه في هذا يبدو في ناحية ان هناك نوعين فقط من الأنواع بينما من ناحية أخرى يحمل وجود كل منهما فانك تجد نفسك في وجود ثالث هو **being** [٢] .

يقول أفلاطون :

> الا ايها الزاعمون ان الموجودات كلها هي الحار والبارد أو امران اثنان من هذا الطراز ، ما هذا الذى تعبرون عنه ياترى بصدد الاثنين ، عندما تقولون ان كلا الاثنين موجودان ، وان كلا منهما موجود فماذا نستشف من هذا الوجود ؟ الوجود الذى تعبرون عنه انتم ؟؟ هل هو ثالث بازاء في ذينك الاثنين نفرض ان الكل ثلاثة لا اثنين بعد حسب قولكم لانكم ان دعوتم ايا من الاثنين موجودا وحينئذ على الحالين يكون عندنا موجود واحد لا اثنان بعد [٣] .

ويعتقد كرومبى أن أفلاطون في نقده للمذاهب القائلة بالكثرة تناول هذه المذاهب في إطار التحليلات الميتافيزيقية لا الطبيعية ، ولذا فانه ينتهى بأن الوجود لابد ان يتمثل في اية مجموعة من الخواص القصوى ، ولا يمكن ان يمتزج أو يتوحد مع أى مجموعة من الخواص [٤] .

ولذا يشير الى أن :

---

(١) Plato : Soph, ٢٤٣ a .

(٢) Plato : Soph, ٢٤٣ c-d .

(٣) السوفسطائي ، الاب جرجي بربارة ، ص١٣٨ – ١٣٩ .

(٤) Crombie : *op. cit.*, P. ٢٩٠ .

> من يقول أن الوجود أمران اثنان أو أمر واحد فقط تظهر له إذن عشرة الاف مسألة اخرى كل واحدة منها قد اشتملت على مشاكل مغلقة لا تحصى [1].

النظرية المادية تغفل العناصر غير المادية :

وكان اتجاه أفلاطون بعد دحض القائلين بالوحده والكثرة الى نقد مذاهب الماديين، ومذهب الماديين هو المذهب القائل بان الوجود كله مادة ولا شئ موجود سوى المادة، ولذا فأصحاب هذا الوجود لا يقبلون سوى المجسمات أو الماديات ، وهذا النقد يجعلنا نقف على الفلسفة اليونانية منذ بداياتها الأولى حيث نجد طاليس يقول بالماء انكسيمانس بالهواء وهيراقليطس يربط بين اللوغوس والنار ، ويستدعى ذلك في الذهن أصحاب الفلسفات الطبيعية المتأخرة القائلين بالذرات أو بالعناصر الأربعة أو انكساجوراس في قوله بالبثور أو الجسيمات .

إن أحداً من هؤلاء لم يقدم تعريفا عن الوجود ، وكثيرين غير قادرين على ذلك ، وأفلاطون يعتقد ان أحدا لم يقدم دليلا دامغاً على نوعية الوجود الذى يبحث عنه [2] .

ويقدم نقدا لأصحاب المذهب المادى على أساس ان الكون ليس مادة فقط أى ليس أشياء مادية ، بل هناك اشياء أخرى غير مادية [3] .

ويتحدث عن هؤلاء باعتبار أن :

> بعضهم يجرون الى الأرض كل الأشياء من السماء ومن العالم غير المنظور ، محيطين صفاته بانرعهم الصخور الصماء فهم يتمسكون بجميع ما يماثل هذه الأشياء يكابرون مؤكدين أن لا وجود لشئ إلا لما يبدى صلابة وملمسا ويضعون للجسم والوجود حدا واحدا وان جاهر احد بأن شيئا من الأشياء الأخرى الخالية من الجسم موجود ، فهم يزدرون هذا القول ويأبون أن يسمعوا شيئا اخر من بعد [4] .

---

(1) Plato : Soph . ٢٤٣ e .

(2) V.Lutoslawski : Origin and growth of Plato's logic, P. ٤٢٣.

(3) Crombie : an examination., P. ٣٩١.

(4) Plato : Soph, ٣٤٦ a-b .

ويحاول أفلاطون تقديم البراهين ضد هذه النظرة المادية للوجود من خلال اقناع القائلين بها ببعض الأشياء الى لا خلاف عليها فإذا كان هناك نفس ينطوى عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل وغيرها كثير ، فلابد من وجود هذه الحقائق وهذه الأشياء واذا كان الامر كذلك فان هذه الأشياء كما هو واضح بطبيعة الحال ليست جسيمة ولا هى مجسمات [1] .

ان وجدت العدالة والصلاح اذن، والفطنة وكل فضيلة
أو رذيلة مناقضة ، وان وجدت الروح التى تصير أو
تحدث عليها هذه الشمائل أيقولون شيئا من هذه كلها
منظور وملموس ام انها كلها غير منظورة ؟؟ [2] .

وبالتالى فليس الوجود كله مادة أو يتكون فقط من مادة .. ولكن الوجود ينطوى على قوى اخرى غير مادية ينبغى ان تتسع لها رؤية هؤلاء الذين ينكرون وجود أى شئ ما عدا المادة والمجسمات .

ولو قلنا ان الوجود مادى فالمادة ليست هى سبب التغير والحركة ولكن هناك هى المسببه لهذه الحركة والتغير والتأثير والتأثر [3] .

وهذه الفكرة كانت موجودة لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل حين فسروا نشأة الموجودات من عنصر واحد أو مادة واحدة تتغير بفعل طاقة داخلية أو قوة باطنة فيخرج منها الأشياء التى تملأ العالم أو تكون ماءً و ثلجا أو ترابا ثم نارا وهكذا

ولذا فالرجل – أو المفكر -- المادى عليه ان يقبل نظرية القوه هذه لان توحيده بين المحسوس والحقيقى ليس متسعا بحيث يشمل بعض الأشياء غير الجسدية فالمادى العاقل لابد أن يتخلى عن الحسية أو المادية [4] باعتبارها هى المقياس للشئ الحقيقى لأنه يمكن ان نتعرف على العدالة وغيرها من الفضائل باعتبارها أشياء غير حسية وهى توجد أو تغيب عن النفس ولذا فالعدالة يمكن أن نطلق عليها بشكل مماثل انها شئ حقيقى .

---

(١) Plato : Soph, ٢٤٧ a-b .

(٢) Plato : Soph, ٢٤٦e - ٢٤٨a .

(٣) Plato : Soph, ٢٤٧ c .

(٤) F.M. Cornford ; op. cit., P. ٢٣٨.

والمادى بهذا الشكل يتخلى عن موقفه الأصلى من ان الاجسام فقط هى الموجودة ويبدأ فى اتجاه يسمح بان ليس العدالة فقط قابعة فى نفس فردية بل ان العدالة فى ذاتها حقيقية ، بمعنى ان موضوعا عضويا **Unique** للفكر يمكن أن يعرف دون استخدام أى حاسة من الحواس [1] . ولكن ليس هناك محاولة لاستخراج هذه النتيجة فى هذا الموقف .

وأفلاطون يبدو أنه يوافق على التوحيد بين القدرة على التأثير والتأثر باعتبارها مرادفة للوجود ، وهو يقدم هذا المصطلح باعتباره علامة لا باعتباره تعريفاً؟ وهناك انطباع عام يتركه أفلاطون من خلال الحوار باعتبار ان المناقشة تبدو معقولة للمادى ويمكن قبولها ، ولذا يمكن التساؤل حول ما هو الشائع لدى الأشياء الجسدية وغير الجسدية حتى يمكن ان نقول انها توجد [2] وهنا يقدم التعريف الجديد

> ان ما يمكن ان يكون له تأثير أو فاعلية أو يتأثر بشئ اخر
> هو الذى يمكن ان يوجد ، وانما اضع هذه المقدرة على التأثر
> والتأثير باعتبارها مقياس الوجود [3] .

وهذه القوة والفاعلية سيكون لها تأثير كبير على فكر أفلاطون فى التحول من إطار الميتافيزيقيا الى إطار المنطق ، وبالتالى الحديث عن الفكر والتعبير عنه فى لغة ، ولكن ذلك لا يعد شيئا جديدا فى هذه المرحلة من التفكير عند أفلاطون ، ففى الحقيقة أن نفس التشبيه الذى يجرى فى تحليل الإدراك الحسى فى ثياتيتوس يستخدم هنا فى السوفسطائى بالنسبة للجزء الأعلى من الروح مع الحقيقة أو الواقع.

نقد مذهب المثالين :

النظرية المثالية تؤدى الى استحالة قيام العلم :

ويتجاوز أفلاطون مذهب الماديين لكى يقدم بنفسه نقدا حادا لمذهب المثاليين – أى القائلين بأن الوجود مثل حقيقية ثابتة لا تتغير ابدا على حال من الأحوال .

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٣٩.
(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٣٩ .
(٣) Plato : Soph, ٢٤٦ c-d .

ويكاد يتجه كثير من المؤرخين إلى ان هذا النقد بصفة خاصة نقد موجه لأفلاطون نفسه، اى لنظرية المثل كما تصورها في إطار فيدون والجمهورية[1].

ويشير كورنفورد [2] الى ان المشار اليهم بالمثاليين هم أصحاب الفلسفات في الغرب ، فقد كان يُقصد بالأيونيين المذاهب المادية ، ومن ثم فالإيطاليون في الغرب يقصد بهم المثاليين من امثال الفيثاغوريين والايليين ، فالفيثاغوريون جعلوا الاعداد هى الطبيعة الحقيقية للأشياء ، والوجود الواحد البرمنيدى لم يكن جسما ظاهرا ولكن موضوعا للفكر ليس له أية خواص متعارضة يمكن لاحساسنا ان يكشف عنها ، ولغة أفلاطون في الحديث توحي بأنه ينظر اليه باعتباره **The precursor of his own** هو المبشر بفلسفته ، وأفلاطون يعرف بشكل كاف ان نظريته هي المنتج الهام للتراث المثالى ، ولذا فهو لا يستطيع أن يترك نفسه خارج الصورة .

ونظرية أصحاب المثل هي النظرية التي وصفت في فيدون ، وكان سقراط قد تناول اذا ما استطاع شخص ما ان يميز المثل ذاتها باعتبارها منفصلة، واعاد بارمنيدس السؤال : هل استطعت انت ذلك بنفسك – أى ان تميز المثل المنفصلة من الأشياء المشاركة فيها [3] .

والنقد الموجه اساسا لأصحاب هذه الفكرة انه لابد أن يكون هناك حركة في عالم المثل ، هذه الحركة هى التى تسمح بارتباط بين المثل بعضها البعض وهى التى تسمح بالعلم [4] .

ولذا يتساءل :

الا يبقى ان تعرفوا شيئا مرادفا بين الروح التى
تعرف بالانعكاس والتأمل ؟ والحقيقة المعروفة ؟؟

ان المثاليين في رأى أفلاطون يفصلون فصلا حاسما بين عالمنا وعالم الحقيقة

---

(١) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٤٣٣ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٧ .

وانظر : D. Ross : Plato's Theory of Ideas, P. ١٠٧.

(٣) Plato : Soph, ٢٤٨ a .

(٤) Plato : Soph, ٢٤٨ b-d .

أى الوجود ، وهو يحاول فى المناقشة معهم ان يصل الى موقف بين هذا الفصل ، والذى يعيد للوجود درجاته المتتالية التى تحدثنا عنها الفصل السابق
ولذا يتساءل عن :

> الاشتراك فى الصيرورة والوجود ، ماذا نقول انكم تعنون به يا خير جميع الناس ؟ اليس ما قلناه منذ لحظة ؟ [1] .

ويختار أفلاطون نفس التشبيه الذى يجرى فى تحليل الإدراك الحسى بالنسبة للجزء الأعلى من الروح مع الحقيقة أو الواقع فهو

> الفعل والانفعال الصادر عن قوة ما ، والجارى بسبب تلاقى الأشياء بعضها ببعض [2] .

وقد اشار أفلاطون الى أن الحب الحقيقى للمعرفة يكافح تجاه الوصول اليها ولا يمكن ان يستقر بين المظاهر .

فمشاعره – أى الحب الحقيقى – [3] لن تتوقف ولن تهدأ حتى يضع يدا صلبه على الوجود الحقيقى بواسطة هذا الجزء العالى من نفسه ، وعندما يقترب من الحقيقة ويمتزج بها يتداخل معها ويحصل على المعرفة والحياة الحقيقية والنمو – حينئذ سيتوقف عن الترحال – أو عن الحركة .

والمثاليين يقولون بأن الصيرورة تشترك فى قدرة الإنفعال والفعل ، اما الوجود فلا تلائمه القدرة على أى من هذين الآمرين [4] .

ولذا فالسؤال الموجه للمثاليين هو كيف يمكن ان نحطم هذا الانفصال الحاد بين الروح المفكره فى عالمنا من عالم المثل غير المتغير ؟؟ وهو ما اشار اليه أفلاطون باعتباره يهدد سقراط فى عرضه لنظرية المثل .

ان الحياة بالنسبة لأفلاطون حركة روحية وليست حركة فى الفضاء كما انها ليست تعديلا لكيفيات حسية ، ولذا فلابد من الرد على الفصل الحاد الذى

---

(١) Plato : Soph, ٢٤٨ d .
(٢) Plato : Soph, ٢٤٨ b .
(٣) Plato : Rep., ٤٤٠ a .
(٤) Plato : Soph, ٢٤٨ c .

يضعه المثاليون .

ان يطلعونا بجلاء اوفر : هل يعترفون ان الروح تعرف وان الوجود يُعرف [1] .

أن أفلاطون يستخرج النتائج ، فإذا كانت الحقيقة تتكون فقط من الأشياء الثابتة غير المتغيرة فالذكاء لن يكون له وجود حقيقى فى اى مكان .

وإذا كانت الحقيقة تتكون من الأشياء المتحركة فقط بالأشياء الدائمة التغير فلن يكون هناك ذكاء أو معرفة ، ولذا فالحقيقة أو مجموعة الأشياء لابد أن تحتوى على التغير والثبات [2] .

ان أفلاطون كان على وعى بأنه يجب التحدث عن الصور كما لو كانت هى كل الحقيقة ، وعلى الرغم من تمسكه بان الصور – المثل – لابد أن تكون غير متغيرة فالحياة والروح والذكاء كلها موجود ، وليست فقط فى عالمنا ولكن لابد ان تكون موجودة باعتبارها أشياء حقيقية ، ونوع التغير الذى يطرأ عليها لابد أن يأخذ شكلا حقيقيا = وجودا حقيقيا Real [3] .

إن ارواحنا على الرغم من أنها موجودة فى أجسامنا إلا أنها كذلك حقيقية، وعلى الرغم من انها منبثه فى أجسام موجودة فى زمان ومكان ، فان الحياة ليست تعديلا للكيفيات حسيه أو مجرد حركة فى فضاء [4] .

ولذا فاذا تساءلنا :

ما رأيكم .. المعرفة فى العارف أو المعروف ماذا تحسبونها أهى انفعال ام فعل؟؟ ام الاثنان معا، ام احدهما انفعال والآخر فعل ؟؟ ام ان هذه وتلك لا تشترك على الاطلاق فى الفعل والانفعال؟؟[5].

ويضيف :

---

(1) Plato : Soph, ٢٤٨ d .

(٢) Plato : Soph, ٢٤٩ b-d .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٦ .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٦ .

(٥) Plato : Soph, ٢٤٨ d .

بيد أنهم يعترفون لنا أن المعرفة في العارف ان كانت
فعلا ما ، فبحكم الضرورة يتفق للمعروف ايضا ان
ينفعل وطبقا لهذا المنطق اذن نقول بان الوجود يعرف
بالمعرفة وانه بقدر ما يعرف بتحرك بهذا المقدار بسبب
الانفعال . ونضيف ان هذا ما كان ليحدث لما هو ساكن
راكد [1] .

إذا كان على المفكر المادى ان يتخلى عن المحسوسات ويزيد من رقعة مفهومه عن الحقيقى لتشمل بعض الأشياء غير المادية ، كذلك على المثال ان يتخلى عن الثبات الخالص ويسمح بأن يشمل الشئ الحقيقى حركة روحية مثلها مثل الصور غير المتغيرة ، كيف يكون ذلك ؟؟؟؟

فى فايدروس يعرف أفلاطون الروح باعتبارها الشئ الذى يحرك ذاته ، وهى منبع كل الحركات الأخرى – وهو يعيد هذا التعبير اخيراً فى القوانين ، والحركات النفسية ، وهى التفكير والرغبة والمشاعر ، كلها سامية على حركاتنا الجسدية وتكون فى الروح الكلية وفى ارواحنا كذلك .

وهى الحركة التى يتطلبها المثاليون للسماح بها فى داخل ما هو حقيقى تماما .. ولذا فالحركة والنفس أشياء سابقة على الحركة الفيزيقية [2] .

والحركة هنا هى حركة البذرة أو الجرثومة الأساسية[3] الكامنة فى قلب الانسان والتى تأخذ به من عالم الظاهر الى عالم الحقائق ، وكل ما يفعله عالم الحقائق المادية هو مجرد تذكير ، مجرد استثارة للذكرى لهذا الوجود الخالص الظاهر السابق .

ان افلاطون يستخدم كمقياس للوجود تعريف ان القدرة على التأثير والتأثر أو الفعل والانفعال ، ومن المعروف ان افلاطون قد نسب الوجود الحقيقى لنفوس أكثر من أى شئ اخر ، وهذا ثابت من خلال المناقشة التى وضع فيها المؤلف بوضوح ان

---

(١) Plato : Soph, ٢٤٨ e .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٦ .

(٣) Plato : Sympos : ٢١١ d, ٢١٠ b.

النفس تعمل على اكتساب[1] المعرفة بينما جوهر الأشياء يعمل على التأثير على هذا النشاط النفسي في النفس.

ان افلاطون كان ينظر الى مثله بعين الوجود الابلى وباعتبارها هي كل الحقيقة يقارن المعرفة بالرؤية وبدون الضوء لا يمكن للعين ان ترى ، لانها تفقد قوة الرؤية وهكذا موضوع الرؤية يفقد قوة ان يكون مرئيا ، والضوء ينبع من وراء الوجود.

ويشر لوتسلافسكي [2] الى انه ربما يكون فى نهن افلاطون وهو يكتب ذلك ما فسره احد الدارسين **dome of many - coloured glass that strains the white radiance of eternity .**

والمثل تشابه هذا الطراز من الالوان في **dom** ولكن الحقيقة لابد ان تتضمن الاشعة التى تتوهج خلالها .

وكلمة **intercourse** [3] « تتداخل » – تفترض نوع العلاقة والتى تعنى انه ليس فعلا سلبيا لموضوع سلبي خالص ، ولكن فعل يقابل باستجابة فهناك ذكاء فى العالم – هو الذى يجيب على ذكائنا وعنه يقول أفلاطون إن ذكاءنا جزء من هذا الذكاء .

واذا كان أفلاطون يعتقد ان النفس فى كل حين تريد اكتساب المعرفة – فان موضوعات المعرفة هنا – ليست المثل غير المتغيرة ولكن أفكارنا نحن والتى يحدث لها بعض التغيرات تحت تأثير نشاطنا العقلي [4] .

وهذا يتفق مع الفكرة التى وضعت باعتبارها قناعة افلاطونية من أن الوجود الحقيقى لابد ان يكون له حركة وحياة ونفس وعقل ، والذى يقرأ افلاطون ويتكون لديه تعصب من ان الوجود الحقيقي لا يمكن ان يعنى أى شئ بجانب المثل ، فانه لا يفهم هذه الفقرة التى يبدو فيها افلاطون يضمن المثل مع الحياة والنفس .

ولذا يتساءل لوتسلافسكي فلماذا لا تكون مع الجسد أيضا ؟؟ [5]

ان المثل اذا ما ظلت مثلا ، لا يمكن ان تكون بالتأكيد الا وجودات فردية تماثل تماما الأشخاص الانسانية لذا فالروح هنا تبدو كأنها الوجود الحقيقى .

---

(١) Plato : Soph, ٢٤٨ d .

(٢) V.Lutoslawski : op. cit., p. ٤٢٣ .

(٣) F.M. Cornford : Plato's Theory of Know Ledge, P. ٢٤٨ .

(٤) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٣ .

(٥) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٤ .

ويعتقد لوتسلافسكى أن القارئ الذى يقرأ ان النفس هى محور الحركة، وأن النجوم هى أجسام لآلهة فردية [1]، لابد أن يعتقد من خلال هذه الفقرة التى يضع فيها أفلاطون الحياة والنفس مع المثل أن الوجود الحقيقى هو وجود النفوس ، بما فى ذلك النفوس الانسانية–وهذه النظرة تضمنها نظرية وحدة الوعى فى ثياتيتوس[2].

ان افلاطون في رأى روس لم يتخل عن نظريته في المثل من حيث ثباتها ولا عن الاعتقاد في مثل لا تتغير [3] .

ولكنه أضاف أن المعقول موضوع التغير لابد أن تقبل موضوعات باعتبارها حقيقة تماما ، وعندما يقول أفلاطون أنه بالنسبة للسؤال عما اذا كان الموجود متغيراً ام غير متغير ، فلابد أن نجيب بأنه كلاهما ، هو لا يعنى أن نفس الحقيقة متغيرة ولكن الأفكار غير المتغيرة والعقول المتغيرة كلاهما حقيقى .

---

(1) Plato : Laws ٩٦٧ a-e .

(2) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٤ .

(3) D. Ross : Plato's Theory of Ideas, P. ١٣٠ .

الوجود فاعلية :

فاعلية الوجود عند أفلاطون .
رأى لوتسلافسكى .
محاولة لتعقب المصطلح فى محاورات أفلاطون .
المصطلح فى العلم الطبيعى وتأثر أفلاطون .

الوجود فاعلية :

يشير لوتسلافسكى[1] الى ان أفلاطون والذى انتقد بشدة جميع الفلاسفة السابقين عليه بأنهم يضعوا تعريفا محددا للوجود، قد أشار ولأول مرة إلى ما يمكن أن نسميه مقياس أو تعريف للوجود باعتباره [2] فاعلية أو قوة أو شيئاً له قوة التأثير والتأثر كذلك .

ولكن هل صحيح ان هذه هى أول اشارة لذلك ام أن هذه القوة أو الفاعلية كانت تجرى فى فلسفة أفلاطون من قبل ، ولكن استخدام المصطلح جاء كما يقول لوتسلافسكى لأول مرة فى محاوره السوفسطائى وهما من المحاورات المتأخرة عند أفلاطون أو محاورات النضج اذا جاز استخدام هذه التسمية .

مصطلح الفاعلية فى المحاورات :

ان عملية المعرفة تتم فى شكلها المحسوس عن طريق هذه الفعالية، فحركة العين تلتقى مع حركة الشئ وكلاهما فى هذا الاطار فعال[3] وهذه الحركة تولد زوجاً من النتائج هو الاحساس واللون فالعين تصبح مليئة بالرؤية – عين رائية ، والشئ يمتلئ المشاهدة ويصبح أبيض اللون – شئ أبيض وهذا هو المظهر السلبى لكليهما. فالعضو الحساس له تأثيره، والشئ يكتسب خاصيته.

والقوة السلبية هى قوة استقبال التأثير ويذكرها أفلاطون بشكل أقل من القوة

---

(1) Lutoslawsky : The origin and growth., P. ٤٣٦ .
(2) Plato : Soph, ٢٣٧ b .
(3) Plato : Theaet ١٥٦ a .

الايجابية [1] ولذا فعمل خالق الحواس هو قوة الرؤية وان يكون مرئيا .

فقوة الرؤية هي وظيفة العين وهي تعطى لها بواسطة الشمس - ضوء الشمس[2]. واختصار الاستخدام الفلسفي للكلمة عند افلاطون هو ان القوة عنده يمكن ان تعرف باعتبارها خاصية أو كيفية تكشف عن طبيعة الشئ .. وهي يمكن أن تظهر تحت واحدة أو أخرى من مظهرين علي أساس انها نشاط أو مبدأ للفعل أو للحركة ، أو حالة من السلبية للمقاومة ، فكلا المظهرين يكشف عن طبيعة الشئ الداخلية .

وعند أفلاطون تميز جوهر الأشياء فتجعل في الامكان أو تعطى كل شئ إسماً يتفق مع تكوينه الخاص ، وتضع الأشياء في مجموعات منفصلة في كلمة واحدة كما يقول كورنفورد هي مبدأ للمعرفة ومبدأ للاختلاف [3] .

ولذا فقد كانت الفاعلية باختلافها وراء تقسيم الوجود الى درجات على قمتها مثال الخير، لأن كل درجة تتفق مع عضو يتعرف عليها ، ولذا انتابته الحيرة في وضع الأشياء التى تتغير وتتحول أوْ التي توجد ولا توجد في نفس الوقت .

وهكذا عندما يتحدث عن فن الخطابة في فايدروس[4]فانه لابد من الاهتمام بالاسلوب فان تقسيم الحديث يعمل على دراسة النفس التى تؤثر عليها الخطابة والخطابة يجب أن تحلل طبيعة النفس كما يحلل الطب طبيعة الجسد ، وتتطلب مناقشات يستخدمها الطبيب في طلب الدواء والغذاء اللازم بمعرفة تدور علي تأثيرها على كل من الجسد والنفس .

والصعوبة تكمن في ان الطبيعة البسيطة وغير المنقسمة يمكن ان تظهر فقط وتعرف بالتأثيرات التى تحدثها وتعانيها .

والمصطلح يشير الى خاصية مميزة للاجساد مظهرها المحسوس والخارجى يمكن ان يساعد في تعريفها وتحديدها .

وبسبب هذه القوة فان الطبيعة الغامضة أو الصورة الجوهرية تجعل نفسها -

---

(١) F.M. Cornford : Plato's Theory, P. ٢٣٦ .

(٢) Plato : Rep . ٥٠٩ b .

(٣) F.M.Cornford : op. cit., P. ٢٣٦ .

(٤) Plato : Phaedrus ٢٧ b .

بسبب فعلها وهذا يفسر لماذا أصبح في الامكان في وقت متأخر العبور من المعروف الى غير المعروف. من المظهر الى الحقيقة من اليسير التوحيدبين [1] القوة nature physis في بروتاجوراس فان الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدالة والتقوى كلها خمس أسماء لشئ واحد تمثل كل واحدة منها وجود خاص أو شئ له قوته الخاصة own ولا يمكن ان تقارن واحدة منها بالاخرى [2] .

ان تقرير طبيعة شئ ما هي نفسها تقرير خاصيته المميزة طالما ان الطبيعة تكون بوضوح في الخاصية صحيح أن الاثنين غير منفصلين ورابطة سببية حقيقية تربط بينهما .

وفي بعض الاحيان يكون الاثنان مترادفين، ولكن عادة هناك تميز محسوس هو الذى توضحه هذه الفقرة هناك من يعتقد اننا نتكون من عناصر أربعة هي ما يمكن قوله أنه أربعة عناصر النار والهواء والماء والتراب، وكل منها له قوته فالنار لها قوة الحرارة ، والهواء له قوة البرودة قوة الرطوبة. والتراب له قوة الجفاف .

ان طبيعة أو مفهوم القوة النشطة والسلبية يمكن أن تفسر من خلال أرسطو. فأرسطو فى بحثه عن الكيفيات التى يجب أن توجد فى الخواص أو الأجسام البسيطة وضع فى الاعتبار الكيفيات الاساسية والتى يجب أن تكون عامة لكل الاجسام المحسوسة مثل كيفيات اللمس التى تمثل علامة مثلها مثل الكيفيات المحسوسة ، قوة التأثير والتأثر وهى كما يقول الكيفيات المؤثرة فى المقولات ، فهذه القوة تظهر في فعل ورد فعل جميع الأجسام الحسية وغير الحسية عندما تكون في علاقة

وفى الحالة الخاصة بالاحساس فإذا كان واحد من الجسمين فان التغير الفيزيولوجى يرجع الى فعل الشئ الخارجى والمصاحب لنشاط النفس والاحساس والوعى بالتغير الطبيعى [3] .

---

(1) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٣٥ .

(2) Plato : Prot ٣٤٩ b .

(3) Arist : Physics vii, ٢, ٢٤٤ b, ١٠ .

تأثر أفلاطون بالعلم التجريبي :

ويشير لوتسلافسكي الى ان أفلاطون كان يهتم اهتماما كبيرا بالعلم الطبيعي وبالتجربة الحسية في مرحلته المتأخرة [1] .

هذا يجعلنا ننظر الى فكرة القوة أو الفاعلية باعتبارها فكرة بدأت مع العلم الطبيعي ولذا فان لها تأثيرا كبيرا على أفلاطون الذى أشار اليها أثناء نقده للمعرفة الحسية باعتبارها اساس فى التجربة الحسية ، وهذا يجعلنا نقف على الفكرة بشكلها القديم .

فالأطباء كان عملهم هو البحث عن هذه المواد التي تعدل من حالاتنا الجسمية ، ومن هذه النقطة فان المواد التي تخدم باعتبارها طعاماً أو أدوية يدرسها الطبيب باعتبارها خواص كي يكتشف من بينها ما يكون من شأنه ان يفعل الفعل الصحيح فهو يفكر فى الملح أو الفلفل ، وفى الحلو أو المر ، ليس فقط باعتبارها مواد أولية ولكن باعتبارها قوى [2] .

ولذا فالطبيب ينظر للخواص الجسدية عند المريض باعتبارها قادرة على أن تتعدل بفعل الدواء الصحيح ، ومصطلح فى الطب يمثل أفكاراً [3] مزدوجة فالمواد تظهر نفسها بكيفياتها ، والأشياء [4] تحس بواسطة هذه الخواص . مثل البارد والحار والمر والمالح ، والتى تسمح بان تكون فى علاقة مع الأجسام الأخرى ، وهذه كلها هويات متميزة تكون خارج المادة exteriorisation ولكن هذه الهويات نفسها لا يمكن ان تعرف الا فى الفعل ان فعلها هو سبب وجودها ، فالفعل يميزها ويجعلها منفردة ويشخصها [5] .

فلنبحث فيما يقوله أبقراط [6] ما يوصى به العقل فيما يتعلق بالطبيعة الا يتبقى بهذه الطريقة ان تكون فكرة عن طبيعة أى شئ لا نبحث اولا عما إذا كانت

---

(١) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٤٣٠ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٢٥ .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٢٥ .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٢٥ .

(٥) اميرة حلمى مطر ، نصوص أفلاطون ، فايدروس وثياتيتوس ، ص١٢٧ .

(٦) Phaedrus ٢٧٠ d .

طبيعة ذلك الشئ الذى نريد ان نكون به خبيرين أو ان نخبر عنه غيرنا طبيعة بسيطة ام مركبة ؟؟؟؟ فان كانت بسيطة الا نبحث عن قدرتها على الفعل والانفعال وبالنسبة لاى الأشياء تكون كذلك ؟ فان كانت مركبة الا نرد هذا المركب الى عناصره البسيطة وانفعالها وبم تؤثر وبم تتأثر ؟؟ [1] .

فالبارد يختلف عن الحار وكذا الحلو عن المر لأنه يحدث تأثيراً محدداً ، ويمكن ان يمتزج بالعناصر الأخرى ، ولكن لن يكون ابدا ذائبا فيها أو ينحل اليها لأن فعله ليس مماثلاً لفعلها تماماً وهذا الفعل لكيفيات هو قوتها أو حركتها فالمصطلح يظهر في الوقت نفسه سلوكها وكيف تظهر نفسها [2] .

والكلمة التي يعتمد عليها أفلاطون في تقديم مقياسه هي **Tithemat** تستخدم بشكل عام لوصف فرض ما .

وسقراط يقول أنه لكي يمكن فحص أية طبيعة فلابد من السؤال عما يمكن أن تفعله أو تتأثر به ، فالطبيعة المحددة هي نوع محدد من الفعل والتأثر [3] .

واذا كانت الطبيعة المحددة قابلة للتفكير فيها باعتبارها اسلوب للوجود ، فالوجود بشكل عام لابد بالطبيعة أن يكون قابلاً للتفكير فيه باعتباره مؤثراً ومتأثراً بشكل عام [4] .

ولذا فمصطلح الغريب الايلى يبدو لذلك نوعاً من التعليل للوجود الذى نتوقع ان يقدمه افلاطون ، ولكن مهما كان فان الفرض الرئيسى لهذه الفقرة هو انكار ان الوجود شئ مادى .

ولذا فان نقده كان هو ان يتخلى الفكر المادى عن المحسوسات ويزيد من رقعة مفهومة عن الحقيقى ليشمل بعض الاشياء غير المادية وكذلك فالمثالي يجب ان يتخلى عن الثبات الخالص ويسمح بأن يشمل الشئ الحقيقى حركة روحية تفعل فعلها مثل الصور غير المتغيرة .

واذا كانت القوة كما يقول عنها كورنفورد مبدأ للمعرفة وكذلك مبدأ للاختلاف ، فكيف يكون ذلك عند أفلاطون ؟ [5]

---

(١) L.C. Crombie : an examination., P. ٣٩٦ .

(٢) L.C. Crombie : an examination., P. ٣٩٦ .

(٣) F.M. Cornford : Plato's Theory of Knowledge, P. ٢٤٦ .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٤٥.

(٥) F.M.Cornford : op. cit., P. ٢٤٥ .

ان هذا يصدق في محيط او اطار ما سنعرفه فيما بعد بالجدول الهابط الذى يستطيع الانسان بهذه القوة المؤثرة والتى هى مبدأ للمعرفة ان يتعرف على الوجود ولذا فبعد ذلك يستطيع ان يهبط منها بين الاشياء مفرقا بين الوجود واللاجود ومستخدما للقسمة الثنائية التى يتفق معظم الدارسين لافلاطون انها لا تستقيم بدون حدس المثل . اى دون التأثر بقوة الوجود . ولكن تظل هذه القوة غير مفهومه فى معناها العميق هل هى هذه القوة التى عبر عنها فى الجمهورية بقوة الشمس التى تعطى الحياه والنمو والظهور للاشياء [1].

هل هى حالة نفسية معينة يشعر بها الانسان – حالة وجودية تضع الانسان فى حالة يستطيع معها التفرقة المباشرة بين الحقيقى وغير الحقيقى ، هل ترتبط بوضع الافكار نفسها ؟؟ ام بوضع أو بحالة النفس ؟؟

ان افلاطون فى الجمهورية يرى ان الفيلسوف لابد ان يفكر بشكل متصاعد حتى يصل الى هذه الحالة التى يرى فيها الوجود رؤية مباشرة ، هناك يصبح مع الحقائق وفى الحقائق وليس مع شئ آخر ، واذا كان الأمر كذلك ، أى ان الوجود هو نوع من الفعل والتأثير على النفس التواقه دائما فى وجودها الحقيقى ، نزاعه بطبيعتها الى ان تلتقى بوجودها الذى تركته مرة أخرى .

فهل الخلود هو خلود النفس فقط ام خلود الافكار كذلك ؟؟ وهذا ما يتساءل عنه بعض الدارسين لافلاطون .

فى فايدروس يعرف افلاطون الروح باعتبارها الشئ الذى يحرك نفسه ذاته وهى منبع كل الحركات الاخرى [2] ، ويعبر ذلك فى القوانين [3] والحركات النفسية هى التفكير والرغبة والمشاعر كلها سابقة على حركاتنا الجسدية ، وتكون فى الروح الكلية وفى أرواحنا كذلك.. وهذه هى الحركة التى يتطلبها المثاليون للسماح بها داخل ما هو حقيقى تماما .

ان افلاطون على الرغم من تمسكه بأن الصور لابد أن تكون غير متغيرة،

---

(١) Plato : Rep. ٤٩٧ c .

(٢) Plato : Phaedrus ٢٦١ d .

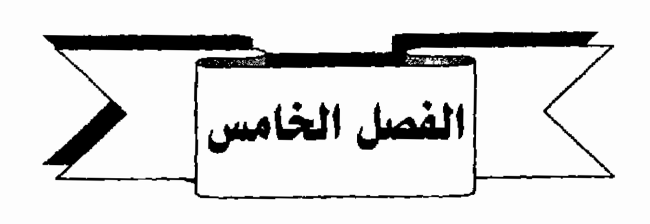
(٣) Plato : Laws ٩٦٧ a-e .

فانه كان على وعى بأنه يجب أن يتحدث عنها كما لو كانت هى كل الحقيقة، فالحياة والروح والذكاء موجودة ليس فقط فى عالمنا ولكن لابد ان تكون فى أشياء حقيقية .

وأرواحنا على الرغم من أنها موجودة فى أجسامنا الا أنها كذلك حقيقية ، وعلى الرغم من أنها منبثة فى أجسام فى زمان ومكان، لأن الحياة ليست حركة فى فضاء أو تعديلا للكيفيات حسية أنها حركة روحية [1] .

---

(1) F.M. Cornford : Plato's Theory, P. ٢٤٦ .



وجود الخليط

ما هو الخير للانسان ؟؟

الخير مزيج من اللذة والعقل .

مبادئ الأشياء

الحد - اللامحدود - الخليط - العلة

وجود المثل ؟

المثل ليست واحدة من المبادئ الأربعة .

وجود المتوسطات أو الخليط العقل والمادة .

التأثير الفيثاغورى فى فكر أفلاطون .



ما هو الخير للانسان ؟؟

يحاول أفلاطون في محاوره فيليبوس مناقشة قضية هامة هي حياة الانسان الخير ، المثالية ووضع السؤال منذ بداية المحاوره ليصبح الموضوع الأساسي الذى تدور حوله المناقشة .

ما هو الخير بالنسبة للانسان ؟؟

هل هي حياة اللذة ؟ أم هي حياة العقل ؟ [1]

وقد وضع أحد الاجابات على لسان فيليبوس وهي أن الحياة الخيره للانسان هي حياة اللذة والبهجة والمتعة ، وهي الحياة التي قد لا تكون خيره للانسان فقط بل هي الحياة الخيره لكل المخلوقات [2] .

هكذا أكد فيليبوس Philebus بشكل جديد « تأكيدا ليس سهلا) لا على الخير للانسان بشكل خاص ، ولكن على الخير الكلي .

وسقراط يختلف مع هذه الاجابة عن الحياة الخيره للانسان ويرى ان العقل والفكر والذاكرة والاحكام الصحيحة هي أفضل من اللذة لكل من يشارك فيها .

وسقراط لم يُدلِ بأى رأى حول الخير الكلي للانسان ولكن اراد الخير للانسان العاقل ؟ ولذا فهو يرى ان هناك شيئاً أفضل من اللذة خاصة ما نعنى به ممارسة حياة العقل وسقراط يحاول أن يصل الى تحديد معين لمفهوم الخير للانسان عن طريق وضع تحديد لمفهوم أو لما يفهم أو يقصد بالحياة الخيره للانسان أى بمعنى الحالة النفسية أو حالة النفس التي تجعل حياة أى انسان حياة سعيدة [3] .

وبعد وضع هذا التحديد يثار السؤال ثانية ، ما اذا كانت اللذة أو العقل هي الخير للانسان ، أى الحالة الخيرة للانسان ؟؟

بفحص اللذة نجد أن اللذة لها معانٍ كثيرة ونحن نتحدث عن لذات حمقاء ولذات الاحلام وغيرها ولكن الانسان العاقل يجِد في تفكيره شيئا سارا .. وهكذا فقد يكون لدينا لذه من أنواع كثيرة ، ولكن ليس لدينا الحق في افتراض ان جميع هذه اللذات

---

(١) Plato : Phileb 11 a .

(٢) Plato : Phileb 11 b .

(٣) Plato : Phileb 11 d.

لابد أن يكون خيرا [١] .

وهناك اعتراض بأن الاختلاف الذى يتحدث عنه سقراط بين اللذات اختلاف في مصادر اللذه ، وليس في اللذة الناتجة ، ولكن ذلك سيكون تحاشيا للقضية الرئيسية وهروباً منها فكل الخبرات اللاذه كما يتفق انها سارة تماما كما لو ان كل السطوح الملونة يتفق أنها ملونة لكن هناك الذ أو اقل فى التناقضات اللونية . فلماذا اذن لا يجب الا يوجد تناقضات لذيه داخل الجنس لذه ؟

واذا كان هناك مثل هذه التناقضات فسوف يكون ذلك سببا للتردد فى وصف المحمول خير لكل أنواع اللذة [٢] .

واللذة هي الخير يمثل فى الواقع فرضا مركبا ، ولذلك فلا يمكن افتراض استعماله بالنظر الى اللذات باعتبارها خيره ، ولكن بعضها سيئ فهى كلها سارة لكن السرور لابد أن يعرض فى كل من الخبرة الحسنة والخبرة السيئة .

وعلى سبيل التشابه – اذا وضعنا فى الاعتبار ان الفكر خير فيمكننا ان نرى شيئا واحدا يمكن أن نضع من افتراضات تحليله هل العلم هو العلم ، المعرفة هى المعرفة [٣] . وافتراضات أخرى .. واذا كان هناك كثرة من العلوم أو أى نشاطات أخرى للعقل فان بعضها سيكون خيرا وبعضها سيكون سيئا .

ولذا يشير سقراط الى أن هذه المناقشة تثير القضية القديمة والتى يحاول علاجها أفلاطون وهى قضية الواحد والكثرة [٤] .

وتشير المناقشة الى الصعوبة التى حاول أفلاطون حلها من قبل فى السوفسطائى وهى العلاقة بين الواحد والكثير [٥] . وهى الصعوبة المتمثلة فى الخواص العديدة أو الاجزاء لنفس الفرد ، وهذا هو الشكل الذى أثيرت فيه القضية فى فيدون .

ويبدو أن أفلاطون يقصد أن الحل الذى قدم هناك يكفى لدحض [illegible]

---

(١) Plato : Philed ١٢ a .

(٢) A.E. Taylor : Plato, The man and his work, P. ٤١١ .

(٣) Plato : phileb ١٤ a .

(٤) Plato : Phileb ١٤ c .

(٥) Plato : Phileb ١٤ d-e .

ولكن الحالة ما تزال في حاجة الى بحث وهى : فى أى مكان يوجد الواحد الذى ليس شيئاً يصير ولكن ينتمى ألى طبقة أو منطقة .

وهى كما يشير تايلور فيثير ثلاثة أسئلة [1] :

أ- هلى هناك فى الحقيقة مثل هذه الوحدات ؟

ب- كيف يمكن التفكير فى هذه الوحدات وهى فى تصالح بين وحدتها وحقيقتها ووجودها ؟

جـ- كيف يمكن التفكير فى مثل هذه الوحدات باعتبارها وجود واحد فى حين وكثرة في حين آخر ؟

وهو السؤال الذى قابلناه في السوفسطائي ويمثل مشكلة العلاقة بين المثال فى ذاته مع غيره من المثال [2] .

وأفلاطون يشير الى فيثاغورث الذى كشف عن الفن الذى نعالج به المشكلة، وقد عرفنا من تابعية تراثه القائل، ان ما هو موجود فى أى وقت من الحد واللامحدود وليس هناك موضوع ندرسه لا نجد فيه مثل العناصر ونحن دائما يمكن أن نجد مثالا واحدا مفردا وفى تأمله نكون قادرين على اكتشاف اثنين أو ثلاثة أو عدداً أخر محدداً مثل متضمنة داخله وبعد ذلك نأخذ كل واحد من هذه المثل ونبحث عن عدد محدد من المثل متضمن فيه ونستمر فى هذه العملية حتى نكشف المثل الجديدة ، وفقط عندما لا نستطيع اعادة هذه العملية فسوف ندع الاشياء الى اللانهائية .

وبهذا الاسلوب يظهر الطريق الصحيح للجدلى ، وسوف نكتشف ليس فقط ان كل مثال فى نفس الوقت واحد وكثير ولكن أيضا كم هو متعدد [3] .

وهكذا لا يجب ان نرضى - كما يشير سقراط - بالقول ان الحيوان أو أى شئ أخر هو نوع واحد ، وايضا هناك عدد لا نهائي من الحيوان فلابد لن نحاول ان نقوم بقسمة منطقية وهى التى سوف تظهر لنا بالضبط ماذا وكم نوع من الحيوانات يمكن ان نميزه .

وفقط عندما نصل الى شئ أو نوع لا يمكن بعده ان نواصل القسمة ، فقد

---

(١) Plato : Phileb ١٥ a-c .

(٢) Plato : Phileb ١٥ a-c.

(٣) Plato : Phileb ١٦ c- ١٧ a .

نضع فى الاعتبار الكثرة اللانهائية للأفراد وطالما استطعنا الاستمرار فى القسمة، فكل جنس ليس له كثرة غير محدده ولكن عدد محدد من المحتويات أو المضمونات Constituents .

الخير شئ كامل :

وإذا نظرنا الى الخير كما يصفه أفلاطون فى المحاورة بأنه أى غاية فى حد ذاته وينتج عن ذلك انه شئ كاف .

ولذا فالخير واحد وهو كل شئ حيث يفهم أى مخلوق انه هو ما يهدف اليه ، ومن أجل ذلك فهو الابقاء الكامل والكلي للرغبة [1] .

ويمكن بهذا الشكل ان نجعل من هذا الخير مقياسا ويظهر لنا انه لا اللذه ولا العقل يمكن أن يمثل الخير .

وصاحب اللذه الخالصة لن يختار اذا نظر الى هذا الخير حياة كلها مصنوعة من لحظات من مشاعر سارة فقط فهو قد يريد أن يكون علي وعي بان يشعر اللذه في اللحظة وان يتذكر انه قد شعر بها فى الماضي وانه سوف يشعر بها فى المستقبل، ولذا فهو يطلب العقل تماما كطلبه للشعور كي يجعله سعيدا.

ولذا فالحياة التى تكون كلها حياة شعور ولذة هى حياة تليق بوحش وليس بانسان ، ونفس الشئ يصدق على حياة كلها عقل وليس بها شعور ، وليس هناك انسان يختار حياة مجرد نشاط عقلي محايد تماما ، واى انسان سيفضل حياة خليط تحتوى على كل من الفكر والشعور.

وهكذا فالحياة الخليط هى الحياة الأفضل للانسان من الحياة غير الخليط [2] ان حياة غير مختلطة من شعور خالص ستكون كاملة وكافية لحيوان أو ربما لنبات ولكن ليس للانسان ، وحياة عقل خالص قد تكون مناسبة لاله وليس لانسان فالخير للانسان لابد أن يعرض كلا الجانبين . ولكن تظل المشكلة قائمة لا... تم تضع اجابة على مثل هذه الأسئلة :

هل الحياة الخليط تدين بخيرتيها لحضور العقل فيها ؟ أو لحضور الشعور

---

(1) Plato : Phileb ٢٠ d .

(٢) A.E. Taylor : op. cit., P. ٤١٣ .

السار فيها ؟ وبمعنى آخر .

ما هى علة خيرية هذه الحياة ؟؟ [1] .

وبالطبع لم يكن متوقعا ان يترك سقراط هذه المناقشة ولكن لكى يعالجها فان ذلك يتطلب متابعة خط صعب من الفكر يناقش فيه مبادئ الأشياء أو عللها .

مبادئ الأشياء :

ويقدم أفلاطون تحليلا لمضمونات أو لعلل الأشياء وكما تشير روس Ross إلى مضمونات الكون الحالى ، وقد قسم افلاطون هذه المبادئ أو الفئات الى اربعة مبادئ، وقد اخذ من الفيثاغوريين المركب الاساسى من الحد واللاحدود وأضاف الى هذه ما ينتجه الخليط منها اى الخليط من الحد واللامحدود ، وكذلك عله الخليط أو سبب الخليط [2] .

الحـــد :

هو اسم عام لكل فئة من الحدود ، أو للأشياء التى تحوز خاصية الحدود وامثلة على الحد النسبة أو المقياس Ratio وواحد الى واحد ، واثنين الى واحد، والحد بصفة عامة يتوحد على ما هو عدد فى علاقتة مع عدد المقياس بعلاقتة مع مقياس وكذلك الأشياء التى تسمح الحد مثل التساوى والمساواه، وبعد المساواه التضعيف واى جزء من عدد لعدد ، وكلها يجب ان نضعها فى فئة الحد [3] .

اللامحـــدود :

واللامحدود عنصر غير محدد تماما ، وهو اسم عام لكل فئة اللامحدودات، وأمثلة على اللامحدود البارد والحار ، والخشن والناعم ، الرطب والجاف والاكثر والأقل ، والأسرع والأبطأ والأكبر والأصغر ، والأعلى والأدنى فى الأصوات واللذة والالم [4] .

---

(1) A.E. Taylor : op. cit., P. ٤١٥ .

(2) Plato : Phileb ٢٣c - ٢٧c .

(3) Plato : Phileb ٢٥a - b .

(4) Plato : Phileb ٢٤a - ٢٥a .

الخليـط :[1]

الخليط هو المركب من الحد واللامحدود ، وأمثلة الخليط الصحة ، الموسيقى، الفصول الأربعة الجمال القوة ، وكثير من خيرات النفس أو الحياة المختلطة عن المساوئ والمضاعف وما يضع نهاية للمتناقضات الموجودة فى **Odds** مع كل منها .

وبتقديم العدد يجعلها متآلفة ومنسجمة ولذا يقول بلوتارخوس

يبدو انك تقول ان المركب من هذه يسهم في انتاج شئ في كل حالة [2] .

ويضيف :

خذ الاسرع والأبطأ .. الأعلى والأدنى فهى أشياء لا محدودة اليست هى حقا كذلك وهى فى الحال تنتج محدودا ومنها نبنى بشكل متكامل كل فن الموسيقى[3] .

وأيضاً :

الخليط من اللامحدود والمحدود هو المسئول عن المناخ الطيب وبصفة عامة عن كل شئ حسن لدينا[4] .

وجـود المثل :

ولقد كان التساؤل عن مكان المثل بين هذه الفئات موضعاً لمناقشات كثيرة هل توضع فى فئة المحدود ام اللامحدود ؟ أم الخليط أم علة الخليط ؟؟

ويشير روسى **D.Ross** إلى أن مذهب الفئات الأربع لابد أنه كان يعنى القاء الضوء على المشكلة التى وضعت فى بداية المحاورة وهى [5] :

كيف يمكن للمثال ان يحتفظ بذاتيته ووحدته اذا ما كان سيوجد بشكل

---

(1) **Plato : Phileb ٢٥e - ٢٧d .**

(2) **Plato : Phileb ٢٥ e .**

(3) **Plato : Phileb ٢٦ a .**

(4) **Plato : Phileb ٢٦ b .**

(5) **D.Ross: Plato's Theory of Ideas, P. ١٣٢ .**

جزئى فى كل واحد من الجزئيات الموجودة تحته ؟ أو يوجد بشكل كلى فى كل واحد منها .

ويؤكد روس أن مذهب الفئات الأربع لم يوضع كحل لهذه المشكلة أو لشئ يساعد على حلها فقد وضع كاجابه مسبقة لمشكلة تختلف تماما وهى ما اذا كانت اللذة أو العقل هو الخير؟ ولذا فقد عاد أفلاطون الى وصف المبادئ الأربعة ولم يعد الى مشكلة وحدة المثال فى المناقشات التالية .

ويرى الباحث ان ذلك صحيح بالنظر الى المحاورة نفسها فأفلاطون لم يعد الى مناقشة وحدة المثال بعد ذلك .

ويؤكد روس وكذلك تايلور أن أحدا من المفسرين لم يغامر بأن يضع المثل فى نطاق اللامحدود [1] ولكن كانت الاختلافات فى وضعها فى الفئات الثلاث الأخرى، وقد وجد كل واحد منها من يدافع عنه .

وقد وحد أحد الباحثين بين المثل وعلة الخليط وهذه الوجهة من النظر غير المتعارضة مع توحيد أفلاطون لعلة الخليط مع العقل .

فقد كانت المثل بالنسبة لأفلاطون موضوعات للفكر وليست أفكار للمفكر ، ويمكن أن نرى ذلك فى بارمنيدس حيث يُفترض أن المثل أفكار للعقل ويجد هذا الافتراض معارضة سواء من بارمنيدس أو من سقراط [2] .

وهكذا كما يشير روس D.Ross فمن الخطأ أن يفترض ان أفلاطون قد وصف الحياة والفكر للمثل فى السوفسطائى [3] .

وترى د. أميرة حلمى مطر ، أن هناك مؤثرين رئيسيين فى الطور الاخير من فلسفة أفلاطون :

أولاً : قول أفلاطون بعلية النفس فى العالم الطبيعى واعتبارها علة مباشرة بعد أن كان المثال يقوم بهذه الوظيفة [4] .

ثانياً : تأثر أفلاطون بالنظريات الفيثاغورية الى حد التوحيد بين المثل

---

(١) D. Ross : Ibid, P. ١٣٢ .

(٢) Plato : Parm ١٣٢ b .

(٣) Plato : Soph ٢٤٨ e- ٢٤٩ a .

(٤) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية ، تاريخها ومشكلاتها ، ص١٩٤ .

والتصورات الرياضية بل أصبحت المثل أقرب الى نماذج مجردة ليس فيها فعل مباشر في العالم الطبيعي أى [1].

وهذا معناه أن يكون هناك تحول من العليه في فيدون حيث الجميل في ذاته هو المجال في الأشياء الجميلة ، وكذلك الكبير .

وهناك اشارات توحي أن ما كان في ذهن أفلاطون هو نوع ليس للمثل على الاطلاق ولكن للأشياء الفردية حالات أو فعاليات الأشياء ، وكما يشير أحد الباحثين أن العبارة تفترض أن هذا هو المضمون بمفرده وليس المضمون الخالد للكون وهكذا حلل أفلاطون الكون الى الحد اللامحدود [2].

وكما يشير روس فان المثل ليست متضمنة في الخليط لانها تسمى موجودات دائمة باعتبارها مناقضة للحادثات وعملية وجود الخليط توصف بأنها ولاده في الوجود ومنتجها وجود مركب وموجود [3].

والحديث عن العقل باعتباره الصانع للمثل سيكون طريقا للحديث عن شئ ليس هناك ما يقابله عند أفلاطون ما عدا السبب .

ومن المحتمل أنه لم يقصد الايحاء في محاوره الجمهورية للاله بانه صانع مثال السرير .. فعملية التوالد التي يتحدث عنها في فيليبوس هي ولادة في الزمان، والأخرى ولادة تصورية خالصة **Pure Conceptual** [4].

وفي محاورة فيليبوس فان الامتزاج بين العنصر المادى والعنصر الصورى يأثر بالعقل الالهي في عمله في العالم المادى واضعا مثل هذه الأشياء مثل الفصول [5].

وعبارة الصغير والكبير مأخوذة من الأكبر والأصغر وقد عرفت في محاورة فيليبوس على أنها مبدأن متضمنان في عالم الأشياء الجزئية [6].

ويبدو أن روس **D.Ross** يشير الى أن أفلاطون قد انقاد للاعتقاد في مبادئ

---

(١) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية ، ص١٩٤ .

(٢) D. Ross ; op. cit., P. ١٣٣ .

(٣) D.Ross : op. cit., P. ١٣٤ .

(٤) Plato : Phileb ٢٧ b .

(٥) Plato : Phileb ٢٦ a-b .

(٦) Arist : Metaph ٩٨٦ a ١٥-٢٥ .

مطابقة باعتبارها متضمنة فى الوجود – وهو المثل اعداد – فقد كان الحد واللامحدود هما المتناقضان الرئيسيان عند الفيثاغوريين ويظهران فى نظرية أفلاطون الأخيرة ، بمعنى أن الحد عند الفيثاغوريين هو العدد واللامحدود هو ما يقبل العدد [1] .

وأكثر النظريات المقبولة تشير الى المثل على أنها توجد فى فئة الحد حيث يجب أن نجدها اذا ما كان علينا أن نجدها وهذا طالما أن أفلاطون بلا شك يعتقد فيها باعتبارها مستويات ثابتة فى تعارض مع الكثرة والتغير فى العالم المحسوس .

ولكن هناك تردد تجاه هذا الموقف يفسره روس **D.Ross** [2] بأن هناك مثلاً معنية تفترض أن أفلاطون قد اعتقد أنها وجود أو معتمدة على نسبة **Ratio** بين العناصر، فمثل الأشكال الهندسية مثل المثلث والمربع والدائرة يمكن أن ترفض .

وقد عامل الفيثاغوريون العدالة على انها وجود معتمد على نسبة **Ratio** ربما يكون أفلاطون قد اعتقد بأن كل الفضائل يمكن النظر اليها بهذا الشكل ، ولكن – كما يقول روس **D. Ross** هل يمكننا ان نفترض بانه يوحى بان كل المثل يمكن ان توحى أو تعامل على هذا الشكل ؟

ويرى روس **D.Ross** انه من الصعب الاعتقاد بانه قد فعل ذلك دون اعطاء تفسير أو دفاع عن افتراضه ، وإذا ما نظرنا الى مذهب الأنواع الأربعة بشكل من قريب فان الصعوبة تزداد .

ويرى تايلور أن الحل الصحيح لمشكلة وضع المثل فى الفئات الأربع بان المثل ليس لها مكان فى هذا التصنيف :

فلا يمكن النظر اليها أو البحث عنها فى فئة العله طالما ان العله قد ارتبطت بفاعل او بالفاعل **Agent** ومن المؤكد تماما ان المثل فى فيدون والجمهورية ليست وسائط [3] .

وعلى الأقل يمكن أن ننسب الفاعل لمثال الخير فى محاورة الجمهورية.

---

(1) **D.Ross : op. cit., P. ١٣٥ .**

(2) **D.Ross : op. cit., P. ١٣٥ - ١٣٦ .**

(3) **A.E. Taylor : op. cit., P. ٤١٧ .**

وهذا يبدو من الصعوبة التي وجدها سقراط في الحديث عنه .

ويرى تايلور انه لا يمكن كذلك وضع المثل في فئة الحد فقد عرف الحد على انه يعني نسبة رياضية محددة ، وهنا فعلى الرغم من ان المثل يمكن ان يقال عنها انها محدده لصفات المحسوسات التي تشارك فيها باعتبارها تعمل كحدود ، فلا يجب ان تتوحد مع الحد في المحاوره [1] .

وطبقا للمذهب الذي تعلمه ارسطو في الاكاديمية فان مثل انسان وحيوان والبقية تتضمن بالفعل عاملين الكبير والصغير وعاملاً محدداً هو الواحد أو الوحده Unit وهكذا فانها تعرض أو تجسد الخليط .

ولكن كما يعتقد تايلور - فان كل مثل أو أمثلة الخليط في فيليبوس قد اخذت من عالم الحوادث والمثل ليست خليطا من هذا النوع [2] .

والحد في فيليبوس يمثل اية نسبة محدده ، بينما العنصر الحدى في المثل طبقا لما يقوله ارسطو هو الواحد Unit والحد بهذا الشكل يعني تحديد رياضي أو نسبة أو قياس Ratio ولذا وكما يتبين من المناقشات السابقة فانه يبدو أن روس Ros وتايلور Taylor يكاد يكون بينهما اتفاق على انه لا يمكن ان ننسب المثل الى أى فئة من الفئات الأربع السابقة بل ان روس يرى انه ليس في ذهن أفلاطون في هذه المرحلة فكرة إلقاء الضوء على طبيعة المثل .

ويشير لوتسلافسكي الى انه لابد من ملاحظة ان المثل الخالده ليست منفصلة أى مستقلة بذاتها كما كانت في المحاورات المبكرة [3] .

وفي محاورة بارمنيدس [4] يشير أفلاطون الى أن كل كثرة لابد ان تنحو تجاه الوحدة وكل وحده لابد ان تتجه للكثرة ، فلا توجد وحده بلا كثرة ، والا فسوف تصبح وحده مجرده لا وجود لها ولا يمكن معرفتها ، كذلك لا توجد كثرة بدون وحده والا فسيكون خليط أو كيان لا حد له أو شئ غير متعين.

---

(1) A.E. Taylor : op. cit., P. ٤١٧ .

(2) A.E. Taylor : op. cit., P. ٤١٧-٤١٨ .

(3) V.Lutoslawski : op. cit., P. ٤٥٤ .

(4) Plato : Parm ١٣٤e - ١٥٥c .

ويبدو أن أفلاطون كانت تشغله فكرة الربط بين عالمين عالم العقل وعالم المادة ، أو عالم النفس وعالم المادة .. ولذا فقد عالج القضية بوضع السؤال فى شكل متطرف وهو:

هل اللذه هى الخير ؟؟ ام الحكمة هى الخير ؟؟

وهكذا فالقضية توضع فى النهاية بأن ننسب اللذة الى فئة الخليط والحكمة الى فئة السبب فى الخليط والوضع الطبيعى لفئة الخليط وعلة الخليط تضاف بعد ذلك باعتبارها ببساطة وسائل لحل هذه القضية دون النظر الى نظرية المثل .

ولو نظرنا الى القضية من خلال استعراض لرؤية أفلاطون فسنجد أن محاورة فيدون كانت تضع تعارضا حادا بين العقل واللذة ، وان انفصال العقل عن الجسد سوف يؤدى الى طريق الوجود .

ولكن منذ تاريخ محاوره ثياتتيوس بدأ أفلاطون يهتم بالعلم التجريبى والتجربة الحسية ، وحتى مرحلة المحاورات المتأخرة ، ولذا فقد ازدادت أهمية أن يكون هناك موجودات متوسطة بين عالم العقل – المعقولات – وبين المادة المحسوسة – وجودات تكون مزيجاً من العقل والمادة . وهذه الموجودات هو موجودات العالم الواقعى كما يشير تايلور وهى التى يصفها فى فيليبوس بالخليط والفئات الأربع فى محاورة فيليبوس قد تفسر بشكل أكثر وضوحا فى اطار ما يجئ فى محاورة طيماوس وفيها اشارات تشير بوضوح الى أن أفلاطون يعبر فيها بعمق عن نفس وجهة النظر ولذا يقول :

> انه قبل الكون فقد حدث ان كانت هناك ثلاثة أشياء المادة والمثل والاله الصانع .. وكل هذه الأنواع لم تكن دون أجزاء ، وكما كانت هذه طبيعتها فى هذا الوقت عندما أخذ تنظيم الكون ، فقد بدأ الله بعدئذ إعطاءها أشكالاً متميزة بوسائل الشكل والعدد أى المثل والاعداد .

والحالة الأصلية التى يصفها فى طيماوس – هى مثلها مثل عالم الفوضى كما يعنيه فى فيليبوس باللامحدود .

وقد سبق أن ذكرنا أن أفلاطون قد تأثر بعاملين اساسيين فى محاوراته المتأخرة ومن أهمها فكرة عليه النفس فى عالم الطبيعة واعتبارها عله فعالة مباشرة بعد أن كان المثال يقوم بهذه الوظيفة ، ومهمة النفس الكلية أو الكونية لا يقتصر

على مجرد تحريك الواقع وانما يرجع الفضل اليها فى تنظيم هذه الحركة واطرادها على نحو ثابت منتظم ، لذلك ينبغى تصور هذه النفس على انها عاقلة بل أقرب ان توصف بأنها عقل الهى .

وأهم ما ورد في محاورة طيماوس ادخال أفلاطون فكرة الاله الذى صنع الكون وصنع له نفسا كونية تديره فجاء بازدواج فكرته عن النفس الكونية الاولية التى هى العلة فى حركة الكون .

ولكن د. أميرة لا ترى أى ازدواجا فى ذلك كما يشير بعض المفسرين الآخرين ، لان الاله الصانع والنفس الكونية التى ذكرها فى المحاورات الاخرى على انها العلة فى حركة الكون شئ واحد .

أما المهمة التي يقوم بها الاله الصانع في طيماوس فلا تصل الى حد خلق المادة من عدم وانما تقتصر على تشكيل أو مجرد تنظيم المادة الاولية غير المشكلة التى سماها بالقابل وذلك حسب النموذج المثالى للموجودات الطبيعية والذى سماه الحي بالذات .

وقد استخدم الاله الصانع فى هذا المبدأ العقلى أو الحد وهو المثال والمبدأ المادى أو المحسوس وهو الايرون أو اللانهائى أو اللامحدود والمنتج بطبيعة الحال هو موجودات العالم المحسوس الواقعى والتى يدخل فى تشكيلها هذان المبدأن. فالاله الصانع هو علة الخليط ، هو السبب فى وجود الخلط من الحد واللامحدود ، أى فى تشكيل المادة غير المشكلة الى مادة مشكلة باستخدام المبدأ العقلى والمبدأ الحسى أو المحسوس .

واذا سألنا أنفسنا عما هى العلاقة بين الكلام السابق والقضية التى بدأت بها المحاورة وهى التساؤل عما هو الخير للانسان ؟؟ يظهر لنا أن أفلاطون فى محاورات النضج لم يلغ الحياة الحسية اطلاقا وانما يقول اخضاعها للعقل ويرى فى ذلك نوعا من النظام الطبيعى الذى يخضع مبدأ المادة اللامحدود لمبدأ العقل فى مجال الطبيعة [1] .

ولما كانت تصورات التناسب والاختلاف بين الاضداد قد ازدادت أهميتها

(١) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية .

فى المحاورات المتأخرة والتى تكشف عن تأثره بالفيثاغوريين المتأخرين، فقد طبق أفلاطون هذه التصورات على فكرته فى الخير فقال أنه نسبه معينة من العقل واللذة على أن يكون العقل هو الغالب [1] .

ويمكن أن نتبين فى هذا التفسير الجديد نظرة الى الخير تختلف عن النظرة السابقة السائدة اليه فى محاورة فيدون والتى كانت تفسره بأنه الخلاف عن الجسد ووأد اللذات اخماد الحياه الحسية نهائيا أو على حد قوله المران على الموت [2] .

لذلك أصبح الخير لا يفسر باشتراط الفصل التام بين الحياة العقلية وحياة الجسد ، وانما بتنظيم العلاقة بينهما فى حياة متوازنة تنتقى من اللذات أفضلها وانقاها أو مالا يستتبع منها ألما ومن قبيل هذه اللذات الخالصة الاحساس بالاصوات والالوان الجميلة التى تؤثر فى النفس تأثيرا يبعث فيها التناسب والائتلاف ويؤدى الى سيادة القوة العاقلة [3] .

وهكذا نرى أنه بعد النظرة المثالية الشديدة التطرف للوجود فى محاورة فيدون ، تطورت النظرة الى الوجود في تدرجه العقلى بتأثير المعرفة ، ثم أصبح الوجود يمثل رابطة منطقية أو علاقة بين الموجودات كما أوضحت ذلك محاورة السوفسطائى ثم كانت وجهة النظر الأخيرة فى فيليبوس والتى تأثرت بالاهتمام المتزايد عند أفلاطون بالعلم الطبيعى والتجربة الحسية التى أصبح فيها الوجود خليطا من مبدأ المادة المحسوسة ومبدأ العقل أو المثال بفعل العله التى هى النفس الكلية أو الاله الصانع كما أطلق عليه أفلاطون فى محاورة طيماوس .

التأثير الفيثاغورى :

يبدو واضحا مما سبق عرضه الجانب المؤثر فى فكر أفلاطون وقد عاد للظهور في تياره الفكرى وهو التيار الفيثاغورى .

فقد عاد أفلاطون الى الحديث عن الكبير والصغير باعتبارهما تعبيرا عن اللامحدود وهذا ما نعرفه من ارسطو انه الاسم الأفلاطونى كما يدعوه الفيثاغوريون

---

(١) أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية .
(٢) أميرة حلمى مطر ، المرجع السابق .
(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية .

اللامحدود [١] .

والمرحلة الفيثاغورية فى حياة أفلاطون الفلسفية والتى أخطأ ارسطو فى وصفها في الكتاب الأول من الميتافيزيقا .. تكشف عن زيارة أفلاطون الثانية لصقلية، ولكن أفلاطون لم يصدر أى كتابات عن هذه المرحلة سواء كان ذلك بسبب ان الجمهور الاثينى الذى لم يأخذ المثل الفيثاغورية مأخذ الجد ، أو لان أفلاطون لم ينشر من نفسه أفكار معلمية الفيثاغوريين ولا توجد مؤلفات أفلاطونية تلعب لنا مثل هذا الدور فى إطار حياة أفلاطون العقلية ما عدا فى محاورة فيليبوس [٢] .

ولقد كان ارسطو محقا فى ان يسمع محاضرة لأفلاطون عن الخير ومعرفة الكثير من مذاهب ارختياس الفيثاغورى **Archytas** وفيلولاوس **Philolaus** .

ويبدو ان نظريات الفيثاغوريين قد اثرت تأثيرا كبيرا على فكر أفلاطون بالرغم من ان هذه الأفكار لم تكتب ولم تكن اية اثار منها قد وصلت الاكاديمية، فأفلاطون فى فيليبوس يقدم النظرية الخاصة بالحد واللامحدود والتى يبدو انها مأخوذة من ارختياس الفيثاغورى [٣] .

ويشير جيلبرت ريل **G. Rhyle** الى انه ربما تكون الافلاطونية قد هبطت حدتها في قلب أفلاطون نفسه ، وأن هناك عاطفة الى شئ مختلف ولذا يقول بروتارخوس :

> انا لا أعرف ياسقراط ما هو الضرر الذى يلحق بالانسان
> اذا ما كان عليه ان يأخذ بأنواع أخرى من المعرفة اذا
> كان لديه نوع سابق [٤] .

ولقد كان أفلاطون قد تعلم من الفيثاغوريين أن المعرفة العلمية للطبيعة ليست فقط ممكنه ولكنها فعلية ، والعالم الترنسندنتالى لم يعد فى حاجة الى نظام لان يجعل للعلم فعلا معينا . ويذهب ريل **G. Rhyle** الى القول بأن أرسطو عرف الفيثاغورية تبعا لما سمعه من أفلاطون فى الأكاديمية وباعتبارها مستقلة عن فلسفة

---

(١) **Arist : Metaph, ٩٨٧ b ١٥ .**

(٢) **A.E. Taylor : Plato, The man and his work, P. ٤١٤ .**

(٣) **G. Rhyle : Plato's Progress, P. ٢٥٢ .**

(٤) **Plato ; Phileb . ٦٢ d .**

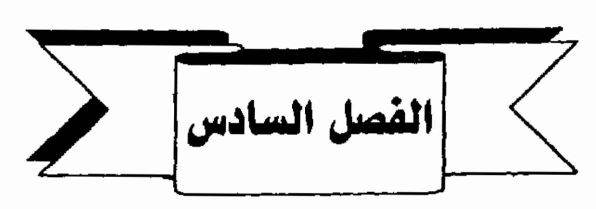
المثل،وان أفلاطون قد استخدم هذه الفلسفة وطورها دون أن يستبعد نظرية المثل[1] .

ويبدو للباحث رأى مختلف عما يراه ريل فقد حاول أفلاطون استخدام نظريتهم لا كبديل لنظرية المثل .. ولكن لكى يقدم رؤية جديدة للعالم الذى تعيش فيه الروح أو النفس بقسميها الروحى والمادى ، وذلك لان من الصعوبة أن تقول أن أفلاطون قد تخلى عن نظرية المثل حتى نهاية حياته ، وقد يجوز لنا القول بأنه قد حاول التخلى أو التخلص من مشاعره المتطرفة التى بدأت بها النظرية ليقدم شكلا معتدلا لها مستخدما المفاهيم الفيثاغورية .

---

(١) G. Rhyle : Plato's progress, P. ٢٥٢ .





أثر نظرية الوجود على نظرية المعرفة والمنهج الجدالى

التذكر مبدأ أساسى .

التصور الاسطورى فى محاورة فيدون .

التأكيد على التذكر فى فيدون .

المثل أساس لنظرية التذكر .

من التذكر الى الجدل :

مفهوم الجدل عند أفلاطون .

نقد المعرفة الحسية .

تفسير الادراك الحسى .

نقد نسبية بروتاجوراس .

التغير المستمر لا يسمح بقيام العلم .

الادراك الحى فى ذاته ليس معرفة .

نقد الفكر الاستدلالى .

الظن الصادق والبرهان .

معانى البرهان المختلفة .

اللغة لا تعبر عن المعرفة .

تعداد عناصر الشئ لا يكشف عن ماهيته .

اللاوجود الابستمولوجى .

تفسير الحكم الخاطئ .

تعقيب .



التذكر مبدا اساسى :

لقد تطورت نظرية المعرفة عند أفلاطون بتطور فكرة الوجود عنده ، وهذا واضح من بدايات فكرة التي استقل فيها عن استاذه وتعداه فى فكره الوجود العقلى الخاص بالحقائق أو الجواهر البسيطة فلما كان الوجود الحقيقى هو الوجود العقلى الثابت الذى نعرفه بمعزل عن الحواس حين تنشط الروح فان المعرفة حينئذ تبدو وكأنها تأتي من فصل الروح عن الجسد ، لأن هذه المقولات التى توجد فى الوجود الخاص بها لا يتم التعرف عليها الا من خلال هذا الانفصال .

فالمعرفة كما تجئ فى بادئ الأمر عبارة عن تذكر لهذا الخالد الثابت الازلى، تقوم بها النفس حينما تتأمل داخلها أو تجرى حوارا مع ذاتها فالمعرفة موجودة بداخلنا أو بمعنى آخر حين يقوم العنصر الخالد فيما بتأمل العنصر الخالد والحقيقى فى الأشياء وهو .

ولقد كانت هناك بوادر لهذه النظرية التى لم تجد تعليلا عقليا لها فى القول بان هناك بعض الآراء التى تشير الى أن النفس كانت تعيش سابقة على حياتها فى البدن ، ومن هنا جائتها القدرة على معرفة الأشياء الخالدة - مثل الفضيلة ، حين كانت تعيش فى هذا الوجود السابق .

ويقدم أفلاطون تطبيقا عمليا باستدعاء عبدا لا يعرف شيئا عن العلوم الرياضية ثم يقدم له مناقشة واسئلة تدور حول طبيعة الشكل الهندسى وأخيرا يتذكر هذا العبد الذى لا يعرف شيئا عن الهندسة ويستخرج نظرية هندسية .

مما يؤكد على أن المعرفة هي تذكر للنفس التى تستطيع ان تخلو من المعوقات بتطهيرها سواء كان ذلك بنفسها ام بمساعدة أحد ، وقد كانت هذه الفكرة تطبيقا لمبدآ سقراطى أصيل هو أعرف نفسك بنفسك ، وتأكيدا لخلود الروح .

وإذا كانت الأسطورة تأتي بمثابة المرجع الأساسى الذى يستند اليه أفلاطون فى تأكيد خلود النفس بحيث تشير الى التراث اليونانى السابق ومصادره الأمر الذى ينعكس على اتفاق مينون وعدم معارضته على هذه الفرضية التى تمهد للتأكيد على القضية المطروحة ، وهي القدرة على تذكر الوجود السابق للنفس حيث عاشت وشاهدت الحقائق من قبل فقد ناقش أفلاطون هذا الفرض مناقشة عقلية بعد ذلك على أساس افتراض وجود المثل وجودا سابقا على وجود النفس ، ولذا :

فالأشياء المتساوية تجعل الانسان يتذكر مثال المساواه
وعلى الرغم من تباين هذه الأشياء واختلافها فالمتساويات
الصادرة من الاحساس كلها ترغب في أن تكون شبيهة
بتلك الحقيقة وعلى ذلك فهي أقل منها [1] .

والمعرفة التى تنتج من التذكر لا تتعلق بالمتساوى فقط ، بل بالجميل بالذات والخير بالذات والعادل بالذات ، والقداسة بالذات ، وعلى العموم كل ما هو عليه طابع الوجود بالذات [2] .

ولما كانت هذه المعرفة قد اكتسبناها من قبل حلول النفس في البدن ، فانها تصبح مستحيلة مع وجود النفس فى البدن الذى يعوق الروح عن نشاطها الفعال ، ولذا فاما انها تحدث بعد انفصال الروح عن البدن أو أنها تحدث عن طريق آخر يتم فيه هذا الانفصال [3] .

وقد كان أفلاطون علي يقين من ان العقل الانساني يملك القوة علي معرفة ثابتة ، ولذا فالأخطاء لا تآتي من ضعف عقولنا ولكن من تأثير حواسنا .

ولذا فالسلوك الجاهل بالمنطق قد يؤدى الى عدم ثقة فى العقل الانسانى، وفى هذه الحالة فسوف يفقد الناس فرص التعرف على الحقيقة والوجود وليس لهم الحق فى اتهام العقل الانسانى بشكل عام فى النقص[4].

ويعبر أفلاطون عن احتقاره لكل التفسيرات الميكانيكية للوجود باعتبارها غير مرضية وينتقد انكساجوراس لعدم فهمه لأهمية الأسباب النهائية[5] .

لأن السبب الوحيد الحقيقى يبدو هو القوة الالوهية التى تقود كل شئ الى الأفضل طبقا لأغراض الكل تماما مثل الأجزاء [6] .

ولكن المعرفة الراهنة لهذا السبب المثالى وراء النطاق الانسانى، وأفلاطون

---

(١) فيدون ٧٤ د - هـ .
(٢) فيدون ٧٥ د - هـ .
(٣) فيدون ٧٦ أ .
(٤) Plato : Phaedo ٩٠ c .
(٥) Plato : Phaedo ٩٨ b-d .
(٦) Plato : Phaedo ٩٩ c .

يبحث عن طريق غير مباشر لكي يجد أسباب الأشياء وهذا الطريق يؤسس على أن الفكر الانساني صورة من الحقيقة وأن المعرفة الحقيقية للفكر تؤدى الى الحقيقة ، فالفكر عند أفلاطون يمثل شئ أكثر من مجرد صورة للوجود ، ومثل هذا الافتراض جعله يوافق على الوجود المستقل للجمال وغيره من المثل الأخرى [١] .

وتتخذ عملية المعرفة عند أفلاطون شكل التطهير فالفيلسوف هو الذى يستطيع ان يتخلص من عوائق البدن ويتغلب على شهواته وأهوائه ومخاوفه كى يكون مع الحقيقة ، أى أنه يعمل على الحد من تأثير البدن على روحه كى تنشط فى سبيل تذكر هذا الوجود السابق لها [٢] .

ومن المؤكد :

> ان التطهير بالذات هو ما تقول به السنه القديمة حقا ، أى وضع النفس بعيدا عن الجسد بقدر الامكان ، وتعويدها أن ترجع الى ذاتها وتجمع ذاتها متخلصة من كل وجهة من وجهات البدن وأن تعيش ما استطاعت منفردة فى نفسها منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده [٣] .

وقد انتقلت المعرفة من كونها تذكرا الى اعتبارها عملية جدلية تخرج من اطار المحسوس الى اطار المعقول ، أى تنقل العارف من اطار المحسوس الى اطار المعقول ، وهذا يمثل تحولا كبيرا من الشكل الاسطورى الى الشكل العقلى عند أفلاطون ، ولذا ينبغى علينا أن نقف وقفة قصيرة لبيان مفهوم الجدل عند أفلاطون قبل التعرض لتفاصيله وتفسيره .

---

(١) Plato : Phaedo ١٠٠ a .

(٢) Plato : Phaedo ١٠٠ b .

(٣) أفلاطون : فيدون ٦٧ جـ - د .

من التذكر الى الجدل
مفهوم الجدل عند أفلاطون

مفهوم الجدل :

وضع سقراط اللبنة الأولى للجدل عندما حاول أن يصل إلى مفهوم واحد وثابت للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار. وهناك أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات السقراطية مثل لاخميس وواطيفرون وهيبياس[1].

غير أن أفلاطون قد خطا خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط وذلك حين بحث عن التصورات العقلية ، لا في عالم الأخلاق وحده بل في عالم الطبيعة بأسرها . وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضا بحث التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة .

وكانت التصورات العقلية عنده تعني الأنواع والأجناس الكلية التي تكون عالم المثل العقلية ، ولكن كيف يصل الفيلسوف الى إدراك هذه المثل ، ثم كيف يحدد علاقتها بالأشياء الأخرى التي تشارك فيها ، ثم كيف يحدد علاقتها ببعضها البعض ويرتبها في عالم واحد على قمته مثال الخير ؟؟

وقد عرف أفلاطون الديالكتيك باعتباره المنهج الذى يؤدى الى هذه المعرفة بأنه المنهج الذى به يرتفع من المحسوس الى المعقول دون ان يستخدم شيئا محسوسا وانما بالانتقال من فكرة الى فكرة بواسطة فكرة[2] .

ومعنى هذا اننا اذا أخذنا في دراسة فكرة أو تصور معين فاننا لا ينبغي أن نكتفي بالوقوف عند حد هذه الفكرة ، بل لابد أن نردها الى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه الى ثالثة أعم من الجمع ، أى نصل من المشروط الى شرطه أو من المعلول الى علته ، حتى نصل إلى فكرة أعم الافكار جميعا وأكثرها حقيقة و[illegible] بحاثا . وهذه الفكرة ليست سوى مثال الخير .

وهذا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول إن أى معرفة أيا ما كانت ، رياضية أو علمية أو أخلاقية ، لا قيمة لها مالم تكن تهدف فى نهاية الأمر الى تحقيق الخير

---

(1) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية ، ص١٨٦ .

(2) Plato : Rep : 511 b .

أو مالم ينظر اليها على ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابتعادها عنها ، لأن الخير هو المعيار المطلق الذى به نقوم المعرفة ونقيسها ، كما أنه المعيار الذى نقيس به الوجود [١] .

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين ، طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة الى الوحدة المعقولة التى تشملها وتفسرها ، أو يصعد من المعقولات المتعددة الى اعلاها مرتبة ، ومبدأها جميعا ، أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل الى الجنس الأعم الذى يشملها جميعا وهذه الحركة هى المسماة بطريق الصعود Up Ward Path أوبمعنى أدق التأليف Synopsis [٢] .

يقول عن تعليم الشباب فى سن ما بعد العشرين :

> هكذا نلقتهم تلك العلوم التى عرفوها منفصلة فى طفولتهم ، فى صورة متجمعة مترابطة حتى يدركوا العلاقات التى تربطها بعضها بالبعض وتربطها بالوجود الحقيقى فى الوقت نفسه ، وهو خير معيار نميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك ، فالذهب القادر على النظر الى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك [٣] .

أما الطريق الأخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط ، لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس ، يهبط إلى الأنواع التى تندرج تحته، وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل [٤] .

لذلك يعود الى ترتيب الموجودات مراعيا فى ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقى وقد عرض أفلاطون هذا المنهج فى الجمهورية وفى فايدروس والمأدبة ثم

---

(١) Plato : Rep . ٥٠٥ c .

(٢) Plato : Rep . ٥٣٧ b .

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية ، ص١٨٧ .

(٤) Plato : Phaedrus ٢٦٥ b - ٢٦٦ d.

السوفسطائي والسياسي وكما سنرى فقد كانت الحركة الصاعدة هي الغالبة في مناقشات أفلاطون وحواراته في فترة الشباب . ولم يكن معنيا بالحركة الهابطة إلا في فترة النضج ، وعندما واجهته مشكلة رئيسية هي مشكلة إيجاد لغة علمية تجابه هذه اللغة التي يستخدمها السوفسطائيون والميجاريون والتي من شأنها أن تهدد قيام العلم ، عندئذ كان عليه أن يناقش ارتباط التصورات أو المثل وعلاقاتها بعضها البعض وكيفية الخروج من ذلك بالتعبير عن معرفتنا في قضايا وأحكام تبين كيف تختلف الأحكام فيكون منها الصادق ومنها الخاطئ ، وهذا ما سنراه فيما بعد .

ولكن ما يهمنا الان هو عرض الجدل في الجمهورية والتفرقة بين الوجود المعقول والوجود المحسوس ثم كيف عرض أفلاطون لجدل الحب الصاعد في محاورتي المأدبه وفايدروس.

ولكن قبل عرض الجدل الصاعد والذى يبدأ بتجاوز المحسوسات الى إطار المعقولات ، فانه لابد من وقفه مع ما كان ينبغي لأفلاطون أن يفعله وهو انتقاده للمعرفة الحسية أو الإدراك الحسي والذى إعتبره لا يصل بنا الى حقيقة أو الى الحقيقة .

نقد المعرفة الحسية :

بعد أن تكشف الأزمة في محاورة بارمنيدس بدأ أفلاطون في إعادة اكتشاف مذهبه من جديد، هذا المذهب الذى يمثل حدسا سقراطيا زرعه الأستاذ في قلب تلميذه ، وقد أدت بعض الأحداث الإجتماعية والسياسية والثقافية الى محاولة اكتشافه بعد أن وضح في صورته الأولى في المحاورات التي تنتهي بالجمهورية وفايدروس .

ولذا يحاول أفلاطون مناقشة طريق المعرفة والوجود ، وخاصة بعد أن ثبت في بارمنيدس أنه لا يمكن قيام علم دون معرفة هذا العالم المثالى أى دون وجود الحقائق ، دون التعرف على الوجود الحقيقي. ولعل هذه المناقشة – التي سنرى تفصيلاتها فيما بعد – كما يلاحظ المؤلف تكشف كيف أن هذا الحدس السقراطي الذى وقر في قلب أفلاطون كان لحظة تاريخية مختلفة عن التيار اليوناني والروح اليونانية .

تفسير الإدراك الحسى :

ولذا فعندما يناقش أفلاطون العلم يربط بين الأساس الميتافيزيقى القائل بأن الوجود فى تغير دائم **eternal flux** وهى مقوله هيراقليطس ، وبين مقوله بروتاجوراس الإنسان مقياس كل شئ والتى تجعل المعرفة تعتمد على الإدراك الحسى فقط [1] .

وبهذا الشكل – يتراءئ للمؤلف – أن أفلاطون بربطه بين هاتين المقولتين انما يقدم تلخيصا موجزا للمعرفة التى سادت تيار الفلسفة اليونانية كله ، والتى تجعل الانسان يقف في مواجهة الطبيعة وله الحرية الكاملة والسيطرة المطلقة على الأشياء من خلال تجاربه معها بحواسه وادراكاته ، الأمر الذى يعكس تيار الفلسفات الطبيعية التي حاولت ايجاد أصل العالم أو طبيعة الوجود باللجوء الى الطبيعة .

ومن ثم اختفي الانسان داخل هذه الطبيعة الصائرة المتحولة على الدوام، الأمر الذى لم يجد معارضة إلا من بارمنيدس[2] الذى اكتشف ولأول مرة طريق الوجود وفرق بينه وبين طريق اللاوجود أو طريق الظن .

نقد نسبية بروتاجوراس :

ولذا ينتقد أفلاطون هذا التيار بانتقاده لقولة الإنسان مقياس ، المبنية على أساس الإدراك الحسى باعتباره هو الإدراك الوحيد المتاح للإنسان ، ويجعل بذلك من احساس كل انسان فرد مصدر علمه ومعرفته بحقيقة الموضوعات التى يحس بها[3] .

وأول نتيجة لهذا القول أنه لا يمكن تأكيد حقيقة أى شئ فى ذاته خارج إحساسنا ، فالشئ الذى قد يظهر ليس صغيرا فى ذاته لأنه قد يظهر لاحساس اخر بأنه شئ كبير .

وهكذا لا يوجد شئ واحد محدد فى ذاته ذو صفة ثابتة ، إنما الوجود فى صيرورة وحركة وامتزاج ، وباستنتاج دلك فان سقراط يوحد بين اشكالية بروتاجوراس وهيراقليطس وامبادوقليس ليضعها فى معارضة اشكالية بارمنيدس من

---

(١) Plato : Theaet ١٥١ b - ١٥٢ a-c.

(٢) Plato : Theaet ١٥٢ e.

(٣) Plato : Theaet ١٥٣ e - ١٥٤ a-b.

جهة أخرى

ويمهد أفلاطون لنقده باعتراض بسيط يرجع الى الاختلاف الذى يوجد بين الاحساسات الطبيعية والتى تقع في حال اليقظة بين الإحساسات التى تكون للإنسان في حالة مرض أو هلوسة أو في حالة النوم لأنه لا شك أن الإحساس الذى يكون ساعة اليقظة يختلف عند الشخص ذاته عندما يكون في حالة نوم (١) .

ولما كان هذا يمثل من وجهة نظر المعرفة الحسية تأكيدا لعدم وجود شئ في ذاته ولذاته ، وأن الحقيقة بهذا الشكل نسبية ، فهو تأكيد لرأى بروتاجوراس ، ولكن هذا الرأى نفسه كما يشير أفلاطون فاسد لأنه يؤدى الى الوقوع في تناقضات عديدة أهمها .

أولاً : لو كان العلم مطابقا للإحساس فانه يكون من اللازم على القائل بهذه المسألة الا يجعل الإنسان وحده مقياسا لحقيقة الأشياء ، بل الكائنات الأخرى التى يمكن أن تدرك بالأحساس(٢).

ثانياً : لو كان العلم مطابقا للاحساس وكانت حقيقة الأشياء بذلك مختلفة تبعا لاختلاف احساسات الناس بها .. لكانت لكل شخص حقيقة ومعتقداته الخاصة التى لا يجوز ان ينازع في حقيقتها وصدقها . وهذا الأمر يؤدى الى وقوع بروتاجوراس نفسه في تناقض كبير وهو الذى يعلم الناس بأجر، اذ ان الحكمة التى يقول بها شخصه وحده لن يكون لها أفضلية على ما يعتقد به غيره (٣) .

ثالثاً : ان القول بالاحساس لا يطابق علنا بالموضوع الذى نحس به ، وهذا من جهة أولى يتمثل في حال الذى يعرف لغة ما حتى وان سمع النطق بها ، كما يتمثل في حال الذى يتذكر موضوعا سبق له الإحساس به ، فالتذكر ليس احساسا ولكنه مع ذلك معرفة (٤) .

رابعاً : ان التسليم مع بروتاجوراس بالقول بأن العلم ليس سوى

---

(١) Plato : Theaet ١٥٧ e - ١٥٨ a-b.

(٢) Plato : Theaet ١٦١ d.

وانظر : Theaet ١٧١ c.

(٣) Plato : Theaet ١٦٣ a-c.

(٤) Plato : Theaet ١٦٤ b.

الاحساس، يعنى أن الرأى المعارض صحيح ، وبالتالى بأن رأينا خاطئ مادمنا نعترف بصحة رأى الاخر [1] .

خامساً : ان القول بصدق الاحساس سيجعل كل الناس متساوين فى معرفة كل شئ، وهكذا فلو قدر مريض ان درجة حرارته سترتفع وتوقع الطبيب انها لن ترتفع، فاننا لن نجد حين نتخذ الاحساس معيارا كيف نميز بين القول الصادق والقول الخاطئ، فرأى الخبير بالشئ وعدم الخبير به سيكونان متساويين من حيث قيمتها كحقيقة [2] .

فالادراك الحسى فى نظر افلاطون لا يستطيع ان يقدم لنا معرفة بحقيقة الوجود ، واذا تصورنا ان ما يقصده افلاطون دائما بالحقيقة أو الوجود هو دائما الوجود الحقيقى للمثل أو الصور ، فان وظيفة الادراك الحسى لا تستطيع ان تقدم لنا معرفة او تعرف على كلمة : exist [3] وحيث ان الاحكام فقط هى التى ان تكون صادقة فان كل الحقائق بهذا الشكل أصبحت خارج دائرة الادراك الحسى . فاذا ما وضعنا فى الاعتبار ما يقصده أفلاطون بالواقع وبالحقيقة ، فان النظرة الى الاحساس المباشر او الادراك بالحس لابد ان تتغير بشكل ما ، فادراكى لموضوع الحس لا يمكن ان يطلق عليه معرفة لأن الشئ او موضوع الادراك ليس شيئا ثابتا على الحقيقة ولكنه شئ يصير ويتغير باستمرار [4] .

ان الامر عند افلاطون يختلف من هذه النظرة التى رآها هو نفسه لرأى بروتاجوراس ، فالمعرفة عنده لها حقيقة وواقع لموضوعاتها ولكن موضوعات الحس والادراك الحس ليس لها حقيقة ولا وجود ضرورى ، فهى دائما متغيرة سيالة بينما المعرفة لا تكون الا بالموضوعات الثابتة والتى لها وجود حقيقى غير متغير .

« الا يتوفر للبشر وللحيوان مجرد ان يولدوا
بالطبيعة القدرة على الاحساس بكل الاهتمامات
المكنة التى تتجه نحو النفس بواسطة الجسد »

---

(١) محمد وقيدى : ماهى الابستمولوجيا ، ص

(٢) أميرة حلمى مطر : ثياتيتوس ، ص٩٤ .

(٣) Plato : Theaet ١٨٦ c .

(٤) اميرة حلمى مطر : المرجع السابق ، ص١١٠ .

لكن التفكير في هذه الاحساسات فيما يتعلق
بوجودها وفائدتها انما يحصل ولن يحصلونها
بعد جهد طويل ومران في الدراسة » [1] .

والقول بان الاشياء في تغير وصيرورة هو ما قالت به فلسفة هيراقليطس .. وهذا ما يمثل الاساس الميتافيزيقي للمعرفة مع مقولة بروتاجوراس الانسان مقياس ، والواقع انه عندما نقول بالصيرورة فالوجود ينتفي ويصبح الأساس هو اللاوجود ، وبقولنا مع ذلك ان العلم هو الاحساس معناه ان العلم الحقيقي علم باللاوجود ، وفي هذه الحالة نجيب على من يسألنا ما هو العلم ؟؟ بقولنا اننا لا نعني شيئا بالعلم سوى اللاعلم[2] .

فالتغير الدائم لا يسمح بوجود معرفة بشئ على الاطلاق بل تصبح المعرفة واللامعرفة متساويتين ، وتصبح أية إجابة بخصوص الشئ المتحول صحيحة ، فلا ينبغي ان نسمي الإبصار ابصارا بأكثر مما نسميه عدم إبصار ، ولا يعني أى إحساس أخر إنه إحساس بأكثر منه لا إحساس مادام كل شئ يتحرك بكل أنواع الحركة [3].

استحالة قيام اللغة :

بل أن أفلاطون يرى من منطلق نقده للأساس الهيراقليطي لهذه النظرية للمعرفة المؤسسة على الإدراك الحسى انه إذا كانت كل الأشياء فى حركة وتغير فسوف يترتيب على ذلك أن تصبح اللغة مستحيلة ، لأننا لا يمكن أن نطلق اسما على شئ ما طالما ان هذا الشئ ليس له استمرار في الوجود .

س : ما دام لا يوجد ما هو ثابت وان ما هو فى حركة ،
لا يتحرك فقط بل يتغير أيضا حتى ان البياض نفسه
يكون في حركة وتغير الى لون اخر فكيف نطلق عليه
اسما محدداً ونكون واثقين اننا بذلك نسميه تسمية
صحيحة [4].

---

(١) Plato : Theaet ١٨٦ c .

(٢) أميرة حلمي مطر ، ليانيوس ص١١٠

(٣) Plato : Theaet ١٨٣ b .

(٤) Plato : Theaet ١٨٢ e .

ولقد كان أفلاطون متأثرا باقراطيلوس الذى كان قد تعلم على يد هيراقليطس، وقد توصل الى هذه النتيجة ، فقد اعتقد انه من الأفضل عدم قول شئ، ولم يكن يتحدث إلا مشيرا باصبعه ، وهكذا انتقد اقراطيلوس استاذه في قوله انه من الصعوبة أن نخطو فى نفس النهر مرتين فقال ردا عليه أن احدا لا يستطيع ذلك ولا مرة واحدة (١) .

وقد أشار أرسطو الى القائلين بهذه النظرية أنهم يرون أن البحث فى الحقيقة يماثل البحث عن طائر فى الهواء ، فقد اعتقدوا ان كل هذا العالم الطبيعى فى حركة دائمة ولذا فان من الصعوبة ان يقال عنه عبارة واحدة صحيحة . (٢)

ان التغير الشامل لا يجعل الإدراك يتوقف لكى يكون إدراكا .. واذا كان الإدراك يمثل المعرفة فهو لا يتوقف لكى يكون معرفة ، فإذا كانت الأعضاء وموضوعات الحواس فى تغير مستمر وكانت هذه هى الطريقة الوحيدة للمعرفة ، فلن تكون هناك ، معرفة فالمعرفة تتطلب مصطلحات لابد أن يكون لها معنى ثابت وحقائق ثابته تظل صادقة (٣) .

ومن خلال دحض المذهب الهيراقليطس بالتمييز بين الحركة فى المكان والتغير اعتزم أفلاطون أن يقول لنا وان يستخلص النتيجة القائلة بأنه طالما اننا لا نستطيع معرفة هويات يمكن ادراكها من خلال التغير وتكون قادرة على أن تقف باعتبارها معانى واضحة للكلمات ، فان تعريفا للمعرفة لا يمكن التوصل إليه ، ولا يمكن أن يكون أكثر صدقا مما يتناقض معه ، أن أفلاطون قدر أن يجعلنا نشعر بالحاجة الى مثله دون ذكر ذلك (٤).

اننا نعلم أن أفلاطون يرى أن المثل هى الموضوعات الحقيقية الجديرة بالمعرفة والتى يمكن معرفتها ، فلماذا لا تجد هذه المثل مكانا فى محاورة تدور حول المعرفة أو العلم ؟؟؟ أن السير بالقضية - قضية العلم - الى نهايتها قد يفسح عن

---

(١) F.M. Cornford : Plato's Theory., P. ٥٨.

(٢) Arist : Metaph ١٠١٠ a ١٠ .

(٣) F. M. Cornford : Plato's Theory, P. ٦٢.

(٤) R. Robinson, Plato's Early Dialectic, P. ٤٤.

وأنظر: F. M. Cornford : Plato's Theory, P. ١٠١.

الإجابة عن مثل هذا السؤال

والجدير بالذكر ان بارمنيدس في تفريقه بين الوجود واللاوجود قد أثبت للوجود الثبات والوحدة واثبت للاوجود التغير والصيرورة والفناء ، وهنا فى تياتينوس يقدم أفلاطون التأكيد على أن موضوعات الإدراك الحسى ، موضوعات اللاوجود - لها قدر أو نوع من أنواع المعرفة الثابتة ، وكان قد عبر عن هذا فى محاورات سابقة مثل مينون والمأدبة والجمهورية ويؤكد أن هذه المعرفة فى الوقت نفسه وهى التى تحدث فى الإدراك الحسى ثابتة ، ولكنها ليست معرفة حقيقية ، فهى اشبه بالوهم أو الحلم الذى أشار إليه فى محاورة الجمهورية وعبر عنه فى التقسيم الرباعى للخط للمعرفة والوجود حين جعل درجة اللاوجود مقترنة بدرجات المعرفة الوهمية والظنية .

نقد الفكر الاستدلالي

- الظن الصادق والبرهان
- معاني البرهان المختلفة
- اللغة لا تعبر عن المعرفة
- تعداد عناصر الشيء لا يكشف عن ماهيته
- الخاصة المميزة للشيء لا تشير الى حقيقته

نقد الفكر الإستدلالى

الظن الصادق والبرهان :

ولا ينتهى أفلاطون مباشرة الى تقديم تعريف آخر للعلم .. فكل ما يفعله هو أنه يحاول أن يهدينا لاتخاذ الطريق الذى يسمح لنا بالوصول لتعريف صحيح للعلم. فبالأحساس لا نصل الى أن ندرك أن هذا الشئ أو ذاك متصف بصفة كالصغر أو الكبر ولكن دون أن نصل الى إدراك الكبر فى ذاته والذى تشترك فيه كل الأشياء الكبيرة ، فلابد اذن من وجود قوة غير جسمانية لإدراك هذه الحقيقة وهى النفس .

فالنفس هى التى تفكر فى الإحساسات وتقارن الواحد منها بالآخر لكى تستخلص ما هو مشترك بينها ، وهكذا نستطيع أن نتقدم فى تعريف العلم بالقول بانه لا يتمثل فى الإحساسات بل يستند الى نقل هذه الإحساسات ، إذ به يمكن أن نصل الى الوجود والى الحقيقة لكن بغيره لا يمكن .[1]

وهذا الفعل الذى تختص به النفس يسميه أفلاطون الحكم فيصبح تعريف العلم هو انه الحكم على الإحساس .[2]

عنوان هذا التعريف ليس نهائيا لانه يدفع الى التساؤل عن طبيعة الحكم ، التساؤل الذى يطرحه أفلاطون هو هل كل حكم علم ؟؟؟

وهنا يميز أفلاطون بين الحكم الخاطئ والحكم الصائب ، لكى يجئ الأول عن مجال العلم .

اتفق كل من سقراط وثياتيوس على اننا عندما نفكر فى شئ فان فعل التفكير اما أن يقع على ما نعلم أو ما لا نعلم . ولكن من المستحيل الا نعلم ما نعلمه أو أن نعلم ما لا نعلمه .

والحكم الخاطئ لن يكون ممكنا فيما عدا هذه الحدود وكذلك بالن[illegible]ق الوجود واللاوجود ، فانه من المستحيل أن نحكم على ما ليس موجودا على الإطلاق والحكم الخاطئ هو شئ أخر غير الحكم على أشياء لا وجود لها.[3]

---

(١) أميرة حلمى مطر ، تياتينوس ص١١٠ .

(٢) Plato : Theaet ١٨٦ d-e.

(٣) Plato : Theaet ١٨٩ d.

اللاوجود الابستمولوجي :

وفي محاولة لتفسير مشكلة الخطأ قدم أفلاطون عدة تفسيرات :

الإبـدال :

من الممكن أن ينشأ الخطأ عن طريق الابدال وبأن يخلط الانسـان في ذهنه بين موجود وموجود أخر أو بأن نحكم على ما هو جميل بأنه قبيح ، أو ما هو قبيح بأنه جميل[1] .

التفسير السيكولوجي :

في هذا التفسير يرجع أفلاطون الخطأ في الحكم الى الذاكرة التي شبهها بلوحة من الشمع ينطبع عليها المدركات ، ومع مرور الزمن تتحول هذه المدركات إلى أثار مبهمة لا وضوح فيها ويحدث الخطأ عندما لا ينطبق الإدراك الحسي الجديد مع الإدراك السابق وجوده في الذاكرة [2].

كما شبه الذاكرة بقفص يحتفظ فيه بعدد من الطيور وهذه الأخيرة هي رمز للعلوم في ذاكرتنا ، ويحدث الخطأ عندما نمسك بطائر غير الطائر المراد الإمساك به، كأن نمسك بحمامه بريه بدلا من حمامة داجنة [3].

ولا يحدث الخطأ في الحكم على الأشياء الحسية أو الإنطباعات الحسية فقط ولكن يحدث في الفكر أيضا ، فعندما أقوم بعملية جمع بين ٧ + ٥ فأقول أن الناتج يساوي ١١ بدلا من ١٢ ، فهذا خطأ وقع بين فكر تبين وليس بين احساس وذاكرة، ويقع الخطأ في الأفكار على مثل هذه الصورة[4].

وقبل أن يبين أفلاطون ما هو الحكم الصادق أو الظن الصادق مع البرهان باعتباره هو مفهوم العلم . يبين أن هناك ما يسمى بالعناصر الأولية التي تتكون منها الأشياء وهذه العناصر الأولية لا تقبل التفسير العقلي أي البرهان وانه من المستحيل

---

(١) Plato : Theaet ١٨٩ e.

(٢) Plato : Theaet ١٩٣ a.

(٣) Plato : Theaet ١٩٩ a.

(٤) Plato : Theaet ١٩٦ a.

التعبير عن أى عنصر منها سوى بالاسم فقط [1].

ان المركبات Syllables التي تتكون منها هذه العناصر إنما تتشابك اسماؤها على نحو ما تتركب هى،وبتداخل الأسماء ينتج لنا البرهان وعلى ذلك فان العناصر بما أنها لا معروفة ولا منقولة فانه يمكن إدراكها بالحس بينما تصبح المركبات موضوعات للظن الصادق فهى معروفة ويمكن تفسيرها . [2]

وانتهى أفلاطون من بحثه في الحروف والمقاطع ومن تساؤله عن إمكانية أن ينشأ الكلام المعروف من عناصر غير معروفة الى :

الأول : ان المقطع صورة واحدة وغير منقسمة بأى حال ومن الراجح القول بأن المركب بطبيعته قابل للمعرفة في حين أن العنصر غير قابل ، أما عن اللوغوس أو البرهان ، فقد تبين أن المعنى المقصود به هو اما أن يكون التعريف أو التفسير برد المركب الى اجزائه أو التعريف بالخاصة المميزة .

وهذه المناقشة تكشف عن نقطتين غاية في الأهمية :

أولاً : من الصحيح أن الكون يتضمن بسائط ، كل منها يمكن أن يوجد فى مبدأ – أو اسم علم ولكن لفظ هذا الأسم العام لا يمكن أن يمثل معتقداً أو ظناً صادقاً أو خاطئاً أو معرفة [3].

ان ما اعرفه أو اعتقد فيه يتطلب جملة كلية للتعبير عنها ، وما تقرره هذه العبارة بمعنى ما من المعاني هو تركيب ، ومن اليسير دائما أن نكتشف لأى جملة جملة أخرى تعني ما هو يشابه بشكل جزئي وما هو غير مشابه بشكل جزئي لهذا الذى عبرت عنه الجملة الراهنة . ان ما تقوله العبارة يتضمن اجزاء أو عوامل متميزة عن كل منها قادرة أن تعبر عن اختلافات مستقلة بتغيرها أو تغيير مكانها فى الجملة أو إستبدالها [4].

والآن وبالرغم من أن أفلاطون لم يعبر عن مثل هذا التطبيق ، فان المثل

---

(1) Plato : Theaet ٢٠٤ b - c.

(٢) F. M. Cornford : Plato's Theory., P. ١٥١–١٥٣.

(٣) Plato : Theaet ٢٠٦ c-e.

(٤) F. M. Cornford : op. cit., P. ١٥٤–١٥٦.

الأساسية يفترض أنها هي المعبرة عن هذه الأسماء البسيطة ، فإذا ما سألنا أنفسنا ما الذى يشابه معرفتنا للمساواة ؟ أو للعدالة ؟؟ أو للوجود ؟؟ وإذا سألنا أنفسنا : ما الذى يماثل الخطأ فى معرفتنا للمساواة ؟ أو للعدالة ؟ أو للوجود ؟ فاننا سنجد انفسنا في حيرة لهذا السبب الذى يقدمه أفلاطون ، وهو اننا نعرف انه حينما نصف أنفسنا باعتبارنا نعتقد أو نعرف هذا أو ذاك ، فان الاسم العام لا يمكن أن يوضع فى مكان المتهم لهذه الأفعال .

ولقد لفت سقراط الانتباه الى نقطة هامة جدا حين أوضح كيف يمكن استبدال شئ بشئ اخر عندما نكون على معرفة بكليهما ؟؟ أو عندما نكون على معرفة باحدهما دون الآخر ؟؟ فمن الذى يخطئ العدد ١١ ويستبدله بالعدد ١٢ .. لماذا لأن عددا كبيرا من الناس يأخذ ٧ + ٥ على انها تساوى ١١ ؟؟ [١].

ولا يوجد واحد يسأل نفسه ان قطعة الشمع يمكن أن تكون حصانا، أو أن الواحد يمكن أن يكون اثنين أو أن الجمال والقبح أو العدالة هما الظلم. ان هذه التطورات الأخيرة لهذه القضايا تقدم شيئا يمكن التعبير عنه كالآتى. بينما الحكم الخاطئ أو الحكم الصحيح لابد أن يحتوى على شئ من الكثرة، فان هذا متطلب كى تصبح القضية أكثر صحة . ولكن ليس أى ارتباط من أى نوع بين العناصر يكون خطأ .

فان الحقيقة القائلة بأن ٧ + ٥ = ١١ هى خطأ ممكن ، ولكن ١٢ هى نفسها ١١ ليس هذا ممكنا .

ثياتيوس هو نفسه ثيودروس ليس خطأ ممكن ، ولكن ثياتيوس هو ابن ثيودروس هى من نوع الخطأ المكن . [٢]

أن أفلاطون كما يشير الى أن ما اعتقد فيه على وجه الصحة أو على وجه الخطأ يتكون من تركيب من عناصر ، وان واحدة من العبارات الفعلية **Verbal** والتى لا تتطلب على الأقل اسماً واحداً أو حتى تجمع من اسماء ولكن تعبير مركب فيه شكل خاص من وحدة **Unity** هى المعبر عنها بجملة فما الذى يكون المركب مثل المقطع، الوحدة هى ملمح من هذا يختلف من أى شئ أخر، أو فقط جزء كبير

---

(١) **Theaet ١٩٩ a-b.**

(٢) أميرة حلمى مطر : ثياتيتوس ، ص١٣٢ .

ـ عناصرها مثل الحروف يطور بوعى منهجا فى استنباط الخواص الصورية لهذه المركبات من العناصر باعتبارها حقائق وأخطاء .

ولقد فهم أن الأسماء ليست فى ذاتها صحيحة أو خاطئة وأن الجمل ليست فى ذاتها اسماء أو انها ليست مجرد تنظيم من الأسماء أو اسما مركبا ولقد فهم ايضا انه لا شئ أقل من الجمل يمكن أن يعبر عما هو معروف لدينا أو ما يمكن أن نعتقد فيه بشكل صحيح أو خاطئ ، ففي أية حقيقة أو خطأ لابد أن يكون هناك شئ من الكثرة لعناصر متميزة ، ومن هذه العناصر فان بعضها على الأقل يؤدى نوعاً مختلفاً من الوظيفة عن البعض الآخر [1].

ونظام ترتيب الحروف في مقطع ما لا يلعب مثل هذا النوع من الدور ، ولذا فهو ليس نوعاً مشابهاً من العناصر مثل الحروف المفردة ، وبالطبع فان أفلاطون – لم يكن قد وصل الى المنهج البديل أو ما يتضمنه ذلك هو نوع من الرمزية Code-sympolism فيه يشير الى هذه الأنواع المتشابهة والمختلفة ، ولكن هناك صفة وظيفية لعوامل متميزة في الحقيقة والخطأ ، ولذا فوظائفها ليست دائما متشابهة وهو الشئ الذى يحاول أفلاطون تحقيقه فى هذا الصدد .

نقد الفكر الاستدلالى :

وبعد تحليله وتفسيره للحكم الخاطئ ، يتعرض أفلاطون لمفهوم الحكم الصادق باعتباره علما ، ولكن الحكم أو الظن الصادق بمفرده هكذا لا يحوز صفة العلم .

والظن الصادق عند أفلاطون طوال مراحل فكره مثار شك ، ولم يكن يمثل عنده تعريفا للعلم الحقيقى .

ففى مينون يشير الى أن هذا الحكم الصادق الذى نراه عند بعض الحكماء المشاهير السياسيين والشعراء الملهمين لا يعتبر علما لأنه تنقصه القاعدة الأساسية التى لابد من وجودها فى العلم الصحيح : أن تكون له مبادئ يرتكز عليها ويمكن العودة اليها فى تعريفه ، ولذا فقد فشل معظم السياسيين الكبار فى تعليم أبنائهم العلم الذى لديهم – لأنه كان يقتضيه البرهان. [2]

---

(١) G. Rhyle : Plato's Progress., P. ١٨١.

(٢) Plato : Meno ٩١ b.

لقد كانت القضية فى ذهن أفلاطون أن من لديهم ظن صادق لا يدركون على وجه اليقين ما يتحدثون عنه ، لا يعرفون على وجه الدقة ما هو محور حديثهم ولذا فهم يستطيعون تعليم ابنائهم هذه المعرفة .

ويستبعد أفلاطون من طائفة الفلاسفة أو الحكام هؤلاء الذين لا يستطيعون الوصول الا الى حكم أو ظن صادق فقط دون البرهان عليه لأنهم سيكونون فى حيرة دائمة بين هذا وذاك من الأشياء ، لأن المعرفة الصحيحة هى المعرفة الثابتة واليقينية والدائمة والتى لا تنتقل من حال لحال ابدا [1].

وأفلاطون لا يعنى أن الحكم الصادق يصبح بصورة لا جدال فيها مطابقا للعلم ، فالصدق قد يكون فى حكم أو يعتقد أن هذا الحكم صادق ، ولكنه قد يكون مع ذلك خاطئا من الناحية الموضوعية ، لذلك لابد للإقتراب من تعريف العلم أن نضيف البرهان الى عنصر الصدق . وهكذا يقول أفلاطون بأن فكر الإنسان الذى يملك حكما صادقا قد يكون صادقا ولكنه لا يبلغ العلم اليقينى عن موضوعه [2].

والبرهان فى نظر أفلاطون هو النطق أى التعبير باللغة عن هذا الحكم ، أو العلم بالخاصة المميزة لموضوع المعرفة ، أو لتحديد عناصر الشئ موضوع الحكم . وقد لاحظ كواريه ان سقراط قد أشار الى الظن أنه يختلف عن العلم فى انه خفيف وغير مستقر ولا يستطيع أن يثبت نفسه إلا إذا أيده الاستدلال العقلى [3].

اللغة لا تعبر عن المعرفة :

نحن نستخدم الألفاظ والجمل والعبارات المختلفة للتعبير عما يدور فى ذهننا من أفكار ، وفى بعض الأحيان يظن الواحد أنه بمجرد نطق كلمة أو بضع كلمات فانه قد عبر عن معرفة أو علم ، فهل مجرد التعبير اللغوى عن الفكر يمثل معرفة ؟؟

وأحد معانى البرهان أن يكون هو التعبير اللغوى فإذا أضيف الى الظن الصادق أصبح تعبيرا عن علم أو معرفة :

---

(1) هذه القضية اثيرت فى فيدون أيضا .

(2) Plato : Meno ٨٢ a-b.

(3) Plato : Meno ٨٢ c.

وأنظر : الكسندر كواريه : مدخل لقراءة أفلاطون .

التعبير الشفهي الواضح عن الفكر بالأصوات المركبة
من أفعال وأسماء بحيث يعكس هذا الإرسال
الصوتي الفكر كما لو كان صورة منعكسة له في مرآه
أو على صفحة ماء الا توافق على أن مثل هذا
التعبير هو البرهان ؟ [1].

أن أفلاطون الذى يشك في اللغة من حيث تغيرها عن الفكر يدحض هذا البرهان لان هذه العملية يمكن أن يقوم بها كل واحد من الناس ماعدا من اصيب بالبكم ، ويصبح الامر سهلا وكل من لديه ظن صادق يمكن ان يبين أن هذا الظن مصحوب بالبرهان ولن يبقى للعلم اى موضع خاص به [2].

ان افلاطون لا يعتقد ان اللغة يمكن ان تعبر عن فكر او علم ، بل انها قد تكون عائقا في طريق الفكر الصحيح او الوصول الى المعرفة الحقيقية اى المعرفة الفلسفية ، المعرفة بالوجود ، وقد ذهب في تأكيد ذلك عندما نصح احد محاوريه ألا يهتم بالكلمات .

اذا امكنك الا تتعلق بالكلمات فسيكون حظك
موفورا بالفلسفة في ايامك المقبلة [3].

وقد ساير افلاطون استاذه في رؤيته الحقيقة باعتبارها شيئا لا يمكن تدوينه ولا يمكن ان ننسى ان استاذه لم يكتب شيئا ولم يترك شيئا مدونا بل كانت فلسفته هي حياته .

تعداد عناصر الشئ لا يكشف عن ماهيته :

دحض الفلسفات المادية :

ان اضافة البرهان الى الظن الصادق قد تعني اضافة معرفة تركيب الشئ والعناصر التي تكونه الى المعرفة الاجمالية للشئ ، وافلاطون يناقش داخل حدود هذه النظرية التي تقول بأن الاشياء التي يمكن ادراكها او معرفتها او التحدث عنها هي

---

(1) ثياتيتوس ، ترجمة أميره حلمي مطر ، ص١٥٧ .

(2) ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمي مطر ص١٥٨ .

Plato : Theaet ٢٠٦ d-e .

(3) Plato : Crat : ٤٢٦ b-d .

الاشياء الواقعية المفردة في الطبيعة سواء المركبة أو البسيطة.

والشئ المركب ليس اكثر من تجمع لاشياء بسيطة او عناصر بسيطة يمكن تعدادها في البرهان الوحيد الذى يمكن ان نعطيه له ، وعندما ينتهي تحديد العناصر المتكون منها الشئ نكون على معرفة بكل ما يمكن معرفته من هذا الشئ ، ولذا فان الكل ليس شيئا اخر سوى مجموع اجزائه.

وقد ذهب هزيود كما اشار افلاطون الى القول بان العربة تتكون من مائة قطعة وانت دائما لا تستطيع ان تسمى الا عددا قليلا منها ، ولذا فان لنا ظنا صادقا عن العربة. ولكن اذا اردنا ان نعرف ما هي العربة فذلك ممكن اذا استطاع احد ان يسمى كل قطع العربة [1].

وهذه النظرية تنظر الى الكل باعتباره مجموع اجزاء ، وبالتالى فانها ترى ان الانسان – على سبيل المثال – ليس شيئا اخر غير اعضائه من راس واطراف وجسد، فليس هناك ما يسمى بجوهر يمكن ان يقع فوق هذه الاجزاء.

هل تكون للكلمات وحدها هى القابلة للتفسير

العقلى فى حين ان الحروف ليست كذلك ؟؟ [2]

فالمقاطع فى حالة الابجدية تمثل تكوينات من بعض الحروف وفى أى الحالات فمن المستحيل ان نعرف كيف نكون اكثر معرفة بها اذا لم نكن على معرفة بالحروف نفسها ، كيف لا نعرف كل حرف على حده فى حين ان الانسان يعرف الحروف مجتمعة فى مقاطع ، اذا كان لابد ان نعرف كل واحدة على حدة كى نعرف المقطع المتكون من اكثر من حرف ، فسوف ينبغى بالضرورة ان نعرف مقدما الحروف اذا اردنا معرفة المقطع وهذا هو السبب فى اننا واقعون فى مأزق وهو الذى يشير اليه سقراط : كيف يمكن ان تكون الاجزاء غير المعروفة كلا معروفا . [3]

ويقصد كورنفورد ان النظرية التى يشير اليها افلاطون وتقول ان البرهان هو تحديد العناصر التى يتكون منها الشئ . تعنى ان الاشياء الوحيدة التى نعرفها باعتبارها

---

(١) الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون ، ص٨٥ .

(٢) Plato : Theaet ٢٠٦ e .

(٣) Plato : Theaet ٢٠٦ a .

موضوعات اى نوعاً من انواع التعريف هى اشياء واقعية مفردة مادية . وهى الاشياء المدركة وهو ما يتعرض له افلاطون بالنقد في مرحلة تالية . على اساس ان الوجود ليس كله مادة او اشياء مادية بل هناك اشياء ليست مادية على الاطلاق ونحن نعرفها ونرتبط بها [1]

ويظن تايلور ان هذه النظرية تتفق مع ما تأخذه به المدرسة الذريه، ويعتقد ان من المقبول ايضا التفكير في مذهب امبادوقليس والذى سمح بتكوين كيميائى حقيقى من وجهة نظره، فالعناصر الاربعة عنده تتفق مع هذه المواد الاولية فى الطبيعة ومن الممكن اذن حليل اى مركب للوصول الى عناصره الأولى.[2]

وكانت المدرسة الذرية التى اسسها ديمقرايطس ترى ان الاشياء تتكون من ذرات تتحرك فى الفراغ ، وكل ما تستطيع معرفته عن الشئ هو التكوين الذى حدث بتلاقى الذرات الناتج عن حركتها اى التكوين المدرك بالحس ولكننا لا نستطيع ان نعرف عن الشئ اكثر من ذلك .

والنتيجة المباشرة لهذه النظرية اننا اذا كنا نعنى بالبرهان تحديد العناصر التى يتكون منها الشئ المركب فانه يجب علينا ان نصل فى النهاية الى الاجزاء البسيطة والتى يمكن تفسيرها .

والنقطة الضعيفة التى تتمثل في قلب هذه النظرية انها تقول بأن العناصر المكونة للشئ غير معروفة ولكن يمكن فقط ان تدرك . ولذا فان عملية اكتساب المعرفة سوف تكون عملية تحليليه للمركب غير المعروف بعد الى عناصره التى لا يمكن معرفتها

فاذا ذهبنا الى مجال اللغة وهو ما اشار اليه افلاطون ، فان المقطع المركب فى اللغة لابد ان يكون اما تجميعا فقط للحروف او هويه مفردة اتت الى الوجود عندما تجمعت الحروف وتختفى عندما تفترق الحروف

فالمقطع اذا كان نفس الشئ مثل حرفية . فانه لكى نعرف المقطع فمعرفته تتساوى مع ان تعرف العلم حرفيه . ولكن اذا كان المقطع ليس شيئا اخر سوى تجمع الحرفين المتكون منهما . وانا مدرك بكل واحد منها – تكون اضافة البرهان اضافة ادراكية جنبا الى جنب لعنصرين كل منهما غير معروف المقطع والحروف

---

(١) F.M. Cornford : op. Cit., P. ١٥١ .

(٢) A.E. Taylor : op. Cit., P. ٣٥٥ .

المتكون منها .[1]

الخاصة المميزة للشئ لا تشير الى حقيقته :

اضافة الخاصة المميزة :

هل يكون العقل أو البرهان هو اضافة الخاصة المميزة للشئ الى الظن الصادق ؟؟؟؟ والخاصة المميزة للشئ هي ما نقصده عندما نميز الشئ عن باقي الأشياء الأخرى بصفة معينة ، فقد نظن اننا عرفنا الشئ لو ميزنا بينه وبين غيره من الأشياء، كأن نميز بين تياتيوس وغيره بأنه افطس الآنف، لكن هذه الخاصة المميزة تعيننا على أن نتعرف عليه بحكم صادق ولكنها ليست علما[2].

فالظن الصادق يفترض ضمنيا هذه الخاصة أى أنه لو كان لدينا ظن صادق عن ثياتيتوس فنحن نعرف بالتالي ما يميزه عن غيره .

واشتراط اضافة الخاصة المميزة للظن الصادق لكي يتحول الى علم لا يعني إلا اننا لكي نعرف ما هو العلم ينبغي علينا أن نضيف العلم بالخاصة المميزة الى الظن الصادق الموجود لدينا ، وهذا معناه الوقوع في دائرة مفرغة ، أى التعريف بالمعرف[3].

(۱) Plato : Theaet ۲۰۸ b.

(۲) Plato : Theaet ۲۰۹ d.

(۳) Plato : Theaet ۲۰۸ b - ۲۰۹ d.

تعقيب على نقد المعرفة كما جاء فى ثياتيتوس

- انتقاد جميع أنواع المعرفة

- البرهان لا يفسر المعرفة

- هناك حس رابع لم يرد فى المناقشة

تعقيب :

تنتهى محاورة ثياتيتوس بإقرار الجهل والدعوة لابحاث فى المستقبل، وهى نتيجة سلبية كعادة حوارات سقراط ولكنها فى غاية الأهمية - فى نظر كواريه - لأنها تقرر أمراً لم يفقد بعد قيمته هو أن العلم والفلسفة شيئان مختلفان، وأن الانسان قد يكون عالما بارعا ويأتى بالجيد من العلم دون أن يعرف ما يفعل، وهذا هو ما يحدث فى أغلب الأمر ، ويشير كواريه الى أن كتب الفلسفة العلمية التى يكتبها أشهر العلماء تؤيد رأى أفلاطون [1].

وقد وافق جميع المشاركين فى هذه المحاورة التى تدور حول مفهوم العلم على أن كل التعريفات التى قدمت عن المعرفة قد سقطت ، وذلك لأنها حاولت كما يعتقد تايلور البرهان على مقياس سيكولوجى وليس هذا المقياس واضحا أو ممكنا كما بدأ ذلك واضحا [2].

وإذا كنا قد تعرضنا فى الباب الأول الى تقسيم الوجود الى درجات ورأينا أن هذه الدرجات تبدأ وجود الأشياء فى الماء أو على سطوح الأجسام الملساء ثم الأشياء نفسها ثم موضوعات الرياضيات والعلوم وهى مرتبة الفكر الإستدلالى فى الجدل الصاعد - كما سنرى فيما بعد - فان أفلاطون بهذا الشكل ينتقد جميع أنواع المعرفة الخاصة بدرجات الوجود الثلاث السابقة على الدرجة الرابعة وهى درجة الوجود الخالص وجود المثل . فالفكر لن يكون معرفة عند أفلاطون سواء كان بمفرده أم كان مصحوبا بالبرهان أو كان مضافا إليه الخاصة المميزة .

وبالتأكيد فان المناقشة كانت تهدف إلى إظهار أن المعرفة لا يمكن أن تعرف بإعتبارها ظناً صادقاً مع برهان مهما كانت مادة موضوعها .

---

(١) الكسندر كواريه ، مدخل لقراءة أفلاطون ص٦٨ .

(٢) A. E. Taylor : op. cit., P. ٣٣٩.

وهذا هو ما اراده أفلاطون . لأن المناقشة على سبيل المثال لكى تبرهن على أن المعرفة ليست فقط ظناً صادقاً مع برهان وتقليل لاختلاف الموضوع عن غيره من الموضوعات فانه سيظل قويا إذا ما افترضنا أن الموضوع المطروح موضع تساؤل مثال من المثل [1].

وتتقدم المناقشة بوضع السؤال عما إذا كانت معرفتنا بـ × فنحن نعرف فقط أو نظن ما يفرق × عن كل شئ آخر . لأننا إذا كنا نعرف هذه × فان المعرفة ستعرف من داخلها **Ddefined Through Itself** بينما إذا كنا فقط نظن ولدينا ظن صادق عن × وعن الخاصة المميزة لها ، فان ذلك كما يبدو لا يكون معرفة وبالتأكيد فان هذه المناقشة تنطبق تماما عندما تكون × هى [2] .

ان هناك اعتراضاً على أن أفلاطون يريد بالظن الصادق فقط الحالات التى يكون فيها الموضوع من الموضوعات الواقعية **Concrete** لأن هناك فقرات أخرى لا تدل على ذلك .

ولذا فان البعض يرى أن أفلاطون يوجد فى عقله حس رابع للبرهان لم يرد استحضاره فى المناقشة[3] .

وليس من العجيب أن يكون الإحساسان الرئيسيان للبرهان وهما الخاصة المميزة للشئ وعناصر الشئ تتفق مع المظهر بين الأساسين للسؤال السقراطى ؟؟ **What is** ما هى ؟؟ الماهية ؟؟

هذه القضية التى كانت تسود الحوارات المبكرة حيث كان سقراط يعتزم تفسير قضية سواء بإعتبارها مطلباً لما هو متميز – الخاصة المميزة – أو كمطلب لجوهر الشئ **Essence** وبإعطاء الماهية أو الجوهر يبدأ فى تحليله الى عناصره[4].

ويبدو أن ذلك كان يرجع الى الحاح قديم عند أفلاطون ظهر وقت كتابته لثياتيتوس ومناقشة نظرية العلم ، وخاصة أن الحوار يجرى على طريقة التضمير التى تميز المنهج السقراطى .

---

(١) **R. Robinson : Forms and Error in Plato's Theaet, P. ٥٣.**

(٢) **R. Robinson : Ibid., P. ٥٤.**

(٣) **R. Robinson : Ibid., P. ٥٣.**

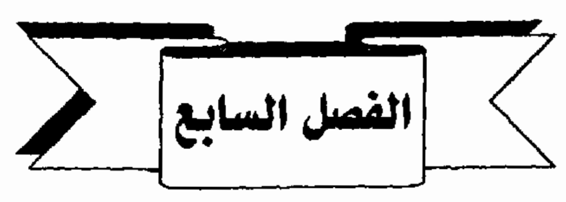
(٤) **R. Robinson : Ibid., P. ٥٥.**

فقد كان ذهنه انه إذا كان كل ما يقوله الإنسان صحيحاً فلابد أن يكون ما يقوله هذا الشخص المعتوه صحيحا . وهذا مرتبط بفكرة موجودة فى فايدروس وهى تدور حول من يمسه هوس الحب فيصبح فى نظر الآخرين مهووسا أو مشوشا أو متخبطا في رؤيته ويصبح غريبا

وهى نفس الصورة التى توحى بها الأسطورة فى الجمهورية عن الإنسان الذى يستطيع أن يصل الى رؤية الخير ويعود الى تنوير مواطنيه فى الكهف والآخذ بيدهم من خلالهم مأخوذا بسحر رؤيته الجديدة عن الأشياء – يبدو في نظر مواطنيه - مواطنا الكهف – مشوشا متخبطا قد أصبحت فكرته ونظرته للأشياء غريبة عما يعتقدون هم فيها .

وهذا له إرتباط وثيق بما يشر إليه د علي سامي النشار عن أفلاطون أنه كان مشغولا بتحقيق كيف تحدث المعرفة فجأة بشكل حدس ، وكيف تحدث بعد جهد طويل أو مران طويل ، وهذا ما حاول بيانه في المأدبه وفايدروس والجمهورية كما سنرى فى الفصول التالية .

ولقد كان اشتراك مقوله بارمنيدس أن اللاوجود غير موجود ولا يمكن الحديث عنه باشتراكهما مع مقوله أن الجملة النافية لا معنى لها لأنها تشير إلى لا شئ ، وكلاهما مؤيده لأن ما يدركه الإنسان يصبح صحيحا ، وهذا كان وراء محاولة أفلاطون لمعرفة الخطأ فى الحديث والكلام والفكر ، لكى يمكن التعليل للخطأ باعتباره حديثاً عن اللاوجود – وهذا ما يمثل انتقالا من إطار الميتافيزيقية الى ما يسمى بإطار المنطق فيما بعد ، ومناقشة علاقة المثل بعضها البعض وتفسير وجود اللاوجود . وهى الخطوة التى تمت في مرحلة تالية وأشير إليها فقط فى ثياتيوس بتوضيح الخطأ الابستمولوجي بشكل استعارى غير متكامل حتى تتضح العلاقات بين المثل وتفسير اللغة



الجـدل الصاعـد

- الانتقال من المحسوس الى المعقول
- درجات المعرفة ودرجات الوجود
- التفرقة بين الظن والمعرفة
- العلم معرفة بالوجود
- الظن معرفة بالأشياء المتغيرة الطبيعية
- الفرضية للرياضيات فى مجال الفهم
- حركة الفكر حركة روحية
- أسطورة الكهف تعبير عن حركة الفكر
- التوازن بين الشكل العقلى والحركة فى الأسطورة
- جدل البحث الصاعد
- الاروس هو الدافع للمعرفة
- طبيعة الحب هى شغفه بالحكمة
- الخلود فى الجمال هدف الحب
- من الجمال المحسوس الى الجمال فى ذاته
- الهوس الآلهى
- الحب يدفع النفس لإستعادة قدراتها
- علاقة المحب بالمحبوب تهدف الى الفضيلة

تعقيب :

- فكرة الوجود عند أفلاطون كانت دافعا لتغيير المجتمع واقامة اللغة



الجدل الصاعد :

لقد كان التذكر كما سبق ان اشرنا هو أول صورة من صور منهج المعرفة كما اشار افلاطون والتذكر يتضمن نسيان المعلومات او المعرفة التي كانت بداخلنا منذ زمن، والتذكر معناه استعادة هذه المعرفة التي نسيناها ، ولكن هذا الشكل البسيط للمعرفة كان لابد ان يجد من افلاطون عناية اكبر ، خاصة انه في هذه الاونة التي كتب فيها عن التذكر كان مشغولا بشكل كبير بطبيعة هذه المعرفة التي تحدث فجأة ومرة واحدة ، وهو ما يتضمنها التذكر حقيقة في عمليته حيث تستدعي النفس السابقة دفعة واحدة فتأتي الاشياء مترابطة في سلسلة من الترابط ، وكذلك كان همه أن يبين كيف تحدث المعرفة بعد وقت طويل ، خاصة ان معرفة مثال الخير تحتاج كما اشار في الجمهورية الى تدريب طويل وشاق .

وقد رافق تطوير افلاطون لفكرته عن طريق المعرفة تفسيره للنفس على أنها شئ مركب ، وقد كان ذلك مدعاه الى تصوير الوجود بشكل درجات كما عرضنا في الباب الأول ، فالنفس بعد أن كانت مجرد جوهر بسيط اصبحت جوهراً مركباً من ملكات ومن قدرات، وهذه الملكات والقدرات كل منها له موضوعه الخاص الذى لايختلف من آونه لاخرى أن يؤثر على هذه الملكه تأثيراً مختلفاً في نفس الوقت [1] .

وفي الوقت نفسه رأينا في الباب الاول كيف استطاع افلاطون إقامة الجسر الانطولوجي بين الوجود المعقول والوجود المحسوس ، ولذا كان عليه ان يقيم هذه الرابطة في شكلها المعرفي ، فاذا كان الوجود درجات وعلى قمة هذا الوجود مثال الخير ، فلابد أن يبين افلاطون كيف يكون سير المعرفة التي تحدث بعد جهد طويل حتي يقف الانسان على مثال الخير قمة الوجود .

وافلاطون يرى أن التعرف على طبيعة الخير لا تكون الا بشكل تدريجي - وان كان توضيحه لهذا قد يلاقي تفسيرا اخر سوف نشير اليه فيما بعد - وبعد مشاق وجهد يخرج الانسان من درجة الى درجة من عالم الحواس الى عالم المجردات، من عالم الظن الى عالم العقل .

وهي درجات ترتبط بدرجات الوجود التي اشرنا اليها في الباب السابق ، فما هي درجات المعرفة التي تتفق في درجات الوجود التي يسير فيها الانسان حتي

---

(١) جمهورية افلاطون ٤٧٧ ، ص٣٧٣ فؤاد زكريا .

يصل الى معرفة الخير أو شمس الوجود .. من المحسوس الى المعقول .

من المحسوس الى المعقول :

فكرة الخط والتقسيم :

يعرض افلاطون فكرة التقسيم التي بينا فيها تقسيم درجات الوجود فى الباب السابق ، وكل قسم من تقسيمات الخط الذى ينقسم الى قسمين يعرض لاحد الوجودين : الادنى الوجود المحسوس والاعلى الوجود المعقول ... الوجود المحسوس ينقسم ايضا فى اطار المعرفة عند افلاطون الى قسمين وان كان بأكمله ينطوى تحت مقولة الاعتقاد أو الظن هما و [1] فى منطقة الوهم توجد الاشياء حيث تظهر على سطوح الاجسام الملساء او اسطح الماء وهى تبدو كالحلم اى أن يشاهد الانسان الاشياء التى تحاكى الاشياء الفعلية ولا يفرق بينهما[2].

وفى المنطقة الثانية من الظن اى المنطقة الثانية، اسفل فى التقسيم يوجد التشابه وفى هذه المنطقة يشاهد الانسان الاشياء الفعلية التى كانت تظهر صورها فى الماء فى المنطقة الاولى وهى كما اشرنا من قبل الكائنات المحيطة بنا من كل جانب وكل ما صنعته يد الانسان والطبيعة [3] .

الظن معرفة بالاشياء المتغيرة :

فى هذه المنطقة منطقة الظن يرى الانسان الاشياء التى توجد ولا توجد اى الاشياء المتغيرة دوما مثل الاشياء الجميلة الكثيرة التى يظن انها هى الجمال والتى يخلط فيها بين الجميل والقبيح [4] ولذا فلن يجيب اذا ما سألناه ان كان فى هذه الاشياء الجميلة أو العادلة ، التى يراها شئ قبيح أو شئ غير عادل لأن الأشياء الجميلة أو العادلة لابد أن يكون فيها شئ من بوجه ما أو الظام بوجه ما [5].

وهنا توجد الأفكار التى يؤمن بها العامة من الناس من الجمال وغيره من

---

(١) Plato : Rep. ٥١١ e .

(٢) Plato : Rep. ٤٧٦ c .

(٣) Plato : Rep. ٥٠٩ d-e.

(٤) Plato : Rep. ٤٩٨ c-d .

(٥) Plato : Rep. ٤٧٩ a .

الأفكار التى تخلط كما يشير أفلاطون بين الوجود واللاوجود المطلق [1]

ولكن العلاقة بين صور الأشياء والأشياء نفسها ، هى نفسها العلاقة بين ما يمكن أن يعتقد فيه المرء وبين ما يمكن ان يعرفه ، وأفلاطون يؤكد كما هو واضح من الفقرة السابقة ان العقائد الشائعة هي بمثابة صور للمثل .

ولذا لابد أن يتحرك الانسان في منطقة أخرى غير منطقة الأشياء المرئية بين الجسد أو بأدواته أى فى منطقة العقل وهذه المنطقة هى المنطقة الثانية من التقسيم والتى تمثل تنقسم أيضا الى قسمين : قسم يسميه أفلاطون الفهم وقسم أعلى وهو نهاية التقسيم وهو العلم أو المعرفة [2] فى الجزء الأول وهو الفهم يستخدم فيها العقل الأشياء الفعلية التى كانت فى المرتبة الثانية بمثابة أصول على انها صور ، فيضطر الذهن الى المضى فى بحثه بادئا بمسلمات وسائرا فى طريق لا يصعد به الى مبدأ أول وإنما يهبط به الى النتيجة [3].

وفي الجرء الثانى يمضي الذهن فى الاتجاه المعاكس من المسلمات الى المبدأ المطلق دون أن يستعين بالصور ، كما فعل من قبل ، إنما يسير فى بحثه مستخدما المثل وحدها [4].

وهذا السير للذهن هو خطوات تجاه الوضوح واليقين تتناسب فيها كل خطوة من الخطوات مع موضوعها ودرجة الحقيقة التى يملكها هذا الموضوع،[5] ولذا، فإذا كانت علاقة الأشياء أو الكائنات الطبيعية مع صورها فى الماء أو على الأجسام الملساء هى كعلاقة المثل بالنسبة لموضوعات القسم الثالث أى موضوعات المعرفة بالنسبة لموضوعات الفهم ، فإذا كانت العلاقة فى القسم الأول أن اشياء القسم الثانى تمثل أكثر حقيقة من الأول، فان موضوعات القسم الرابع وهى المثل أكثر حقيقة من موضوعات القسم الثالث وهو الفهم أى المفاهيم الرياضية أو القوانين العلمية .

---

(١) جمهورية أفلاطون ، فؤاد زكريا ، ص٣٧٧ .

(٢) Plato : Rep. ٥١١ d-e.

(٣) Plato : Rep. ٥١٠ a .

(٤) Plato : Rep. ٥١٠ b .

(٥) Plato : Rep. ٥١١ e.

الطبيعة الفرضية للرياضيات :

وإذا كان أمر الوضوح اليقين هو كذلك بالنسبة لأقسام المعرفة ، فان هناك انن في منطقة العقل نوعا من التناقض يشير اليه لوتسلافسكى [1] على أساس أن دور الأشكال الهندسية والنظريات في هذا العالم يتفق مع صور الأشياء في مستوى الظن .. وهذا ما جعل بعض الباحثين يرون أنه إذا كانت ظلال الأشياء المحسوسة مثلا ليست تجسيدات كاملة للمصطلحات العامة مثل الدائرية مثلا ، فهل هذا يعني أن الفهم المشترك لهذه المصطلحات العامة هو دائما غير مكتمل ، أو بعبارة أخرى فهم ناقص [2].

وأفلاطون يخبرنا أن المستوى الثالث في الترتيب هو الذى يتقدم فيه الإنسان من استخراج النتائج من الفروض أو الأشياء التى اخذها على انها مسلم بها حيث يستفيد من المحسوسات في شكل ما يفعله الريضى في الاستفادة من الزوايا، وحيث يكون غير قادر على التعليل لهذه الأشياء المسلم بها [3].

ويفسر ذلك بقوله :

> ان اولئك الذين يشغلون بالهندسة والحساب وما شابهها من العلوم ، يبدأون بمسلمات كالأعداد الزوجية والفردية أو مختلف أنواع السطوح والأنواع الثلاثة للزوايا، وأشياء أخرى مشابهة تبعا لموضوع بحثهم .
>
> وهم ينظرون الى كل هذه الأشياء على أنها أمور معروفة بحيث أنهم عندما يتخذون منها مسلمات، يرون أنها ليسوا في حاجة إلى اثباتها لأنفسهم وللآخرين وإنما يعدونها واضحة بذاتها – من بعد ذلك يبدأون بهذه الفروض ويستمرون في سيرهم حتى يصلوا بعد سلسلة من المراحل المتسقة الى البرهان الذى سعوا للبحث عنه [4].

ويشير ارسطو الى ان افلاطون وضع الرياضيات في منطقة وسط بين عالم

---

(١) V. Lutoslawski : origin and growth., P. ٣٠٦.

(٢) Crombie : an examination of Plato's Doctrine, P. ١١٢.

(٣) Plato : Rep. ٥١٠ d .

(٤) Plato : Rep. ٥١٠ d .

الاشياء – الواقع – وعالم المثل – ومعنى ذلك ان هذه المنطقة فى جدل افلاطون لها حالتها الذهنية ، اى موضوع الحالة الذهنية هنا ليس هو موضوع الحالة الذهنية فى القسم الرابع وهى مرحلة العقل [1].

هذه الحالة الثالثة هى التي يأخذ بها الذهن اشياء العالم الواقعى والتى كانت موضوعاً للظن باعتبارها فروضاً ، ويبدأ من مسلمات معينة ثم يلجأ لهذه المنطقة او اشياء العالم الواقعى مرة اخرى كى ينتهى بتحقيق الفروض وبالتالى تجئ القوانين العلمية والقوانين الرياضية ، ففى هذه الحالة من الذهن ، ان يلجأ الانسان بشكل ما إلى المحسوسات او اشياء العالم الواقعية يبرهن على مسلماته او يصل الى نتائجه [2].

ولذا يقول :

> فالاشكال التى يرسمونها والنماذج التى يضعونها هى اشياء واقعية قد تنعكس على صفحة الماء بصورها او ظلالها ، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هى بدورها صور ليصل الباحث الى تلك الاشياء الأرفع التى لاتدرك الا بالفكر [3].

وفى الحالة التالية وهى الحالة الرابعة لا يستخدم الذهن ولا يتعلم شيئاً سوى المثل ولا يتحرك الا فى اطار المثل فيبدأ من المسلمات التى يأخذ بها فى المرحلة الثالثة لكى يصعد الى المبدأ الاول ولا يهبط كما يستخرج البرهان عليها من المحسوسات .

دور الفكر الاستدلالى فى الفروض :

وقد وقف الدارسون والباحثون لفلسفة افلاطون بصفة عامة عند فكرة تقسيم الخط طويلا وخاصة وانها قد ذكرت مرة واحدة ولم تذكر بعد ذلك [4] وخاصة فى تقسيمه للجزء الاعلى من الخط وهى منطقة العقل الى مرحلتين مرحلة الفهم ومرحلة

---

(١) Arist : Metaph : ٩٨٥ a ١٥-٢٠ .

(٢) Plato : Rep. ٥١٠ e .

(٣) Plato : Rep. ٥١٠ d-e .

(٤) Crombie : Op. Cit., P. ١١٣ .

المعرفة ومرحلة الفهم هى التى وضع فيها افلاطون العلم وخاصة العلم الرياضى وهى التى تأخذ الاشياء الواقعية باعتبارها صورا وتقيم عليها استدلالتها وتنتهى فى النهاية الى النتيجة التى يراد البرهنة عليها .

ولقد كان اهتمام افلاطون قد تركز على الحساب والهندسة والتى كانت تعنى بالطبع الهندسة الاقليدية بنظرياتها المعروفة وهى النظريات التى صيغ معظمها فى عصرافلاطون ، ولكى نفهم طبيعة الرياضيات او العلم الرياضى فى رأى افلاطون من خلال التقسيم نرى انها تتصف بالصفات الاتية :

أ – انها تبدأ بمسلمات تعد فى غير حاجة لاثباتها لانها واضحة بذاتها .

ب– وهى استدلالية متدرجة، اى انها تحتاج الى سلسلة من المراحل المتسقة التى تصل الى البرهان .

جـ– تحتاج الى صور متخيلة يستعين بها الباحث او الرياضى فى فهم مشكلاته[1].

وهناك شواهد قاطعة على ان افلاطون لم يقتنع بهذا الدور من الاستخدام الذى تظل فيه الرياضيات مرتبطة ولو من بعيد بعالم الجزئيات – من حيث ان الخيال الذى يصور للذهن اشكالا جزئية هو الوسيلة الاساسية التى يلجأ اليها الرياضيون فى الوصول الى استنتجاتهم [2] [3] .

ومع ذلك فهناك شواهد قاطعة على ان افلاطون لم يقنع بهذا الدور او الاستخدام انما اراد ان تكون الرياضة علما يعلو على كل ما هو جزئى وكل ما هو محسوس فهو يريد لعلم الهندسة ان يكون اقرب للروح الفلسفية الخالصة وأن يبتعد عن العمليات التى توحى بوجود عمليات حسية فى الرياضة ، اذ ان الموضوعات الرياضية ازلية لا يمكن ان تؤثر فيها فاعلية الانسان وعلى سبيل المثال فالمربع موجود بصورة ازلية وهو لا ينتظر عملية التربيع البشرية ، كذلك الحال فى كل مفهوم هندسى اخر [4] .

هل قيام الذهن بهذه العمليات الاستدلالية التى يستخدم فيها الاشياء

---

(1) Plato : Rep. ٥١٠ d-e .

(٢) فؤاد زكريا : جمهورية افلاطون ، ص١٣٣ .

(٣) فؤاد زكريا : المرجع السابق ، ص١٣٤ .

(4) Plato : Rep. ٥٠٧ d .

الحسية للوصول الى المبادئ القصوى والا رفع والتى جعلها افلاطون خاصة بالحالة الثالثة للذهن فى الارتفاع من العلوم الجزئية والعلو عنها ، هلى هى خاصة بالرياضيات والعلوم فقط ام ان لها دوراً قصد الاشارة اليه افلاطون ؟؟؟

لقد اشار افلاطون الى عدم جدوى الفكر الاستدلالى فى الوصول للحقيقة وسخر من هؤلاء الذين يظلون فى اطار الاستدلال طوال عمرهم دون التوصل إلى شئ يقينى ؟ ولكن افلاطون يضع الاستدلال كحالة للذهن وبالتالى موضوعات الاستدلال لها حالة وجودية[1]، ولكنها ليست حالة المعرفة اذن لابد ان الاستدلال او الفكر الاستدلالى او لحالة الفهم دور يجب أن تؤديه .

فكما أن الاشياء المادية أعلى من الظلال النسبة للحقيقة وكما أن الأشياء المرئية أعلى من الظلال فى درجة الوضوح كذلك المعرفة أعلى من الاعتقاد ، وفى نطاق الفكر المجرد فان الفكر غير الافتراضى أعلى من الفكر الافتراضى .

ولذا فان الرياضيات تنمى ملكه التعميم والتجريد التى يستخدمها العقل فى بحث أرفع موضوعاته ، ومن هنا كانت الرياضيات عنصر اساسيا فى تكوين الفيلسوف اذ أنها هى التى تعلو به فوق عالم التغير تنقله الى عالم الوجود الازلى ، وهى التى تنمى فيه القدرة على استخدام العقل والانصراف عما تأتى به الحواس من المعارف الباطلة ، وهى فضلا عن هذا تساعد على ادراك العلاقات التى تجمع العلوم بعضها وبعض وتقدم الينا هذه العلوم فى صورة جامعة جديدة شاملة تحدد علاقاتها بالوجود[2] .

ويبدو أن حماسة افلاطون للرياضيات لم تكن ترجع الى تعلقه بالرياضيات ذاتها ، بقدر ما كانت ترجع الى قدرة الرياضيات على تكوين الطبع الفلسفى فى النفس ، بمعنى تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوس الى الاهتمام بالمعقول ، من عالم التغير الى عالم الثبات ولذا يظن د. فؤاد زكريا[3] ان الرياضيات لم تكن عند افلاطون واتباعه على أكثر تقدير إلا برنامجاً دراسياً تدريبياً يمهد الطريق لمعالجة مشاكل فلسفية أهم وينعكس ذلك فى لفظه **Mathematica** والذى يترجم بعبارة

---

(١) فيدون ٩٠ جـ – د .

(٢) فؤاد زكريا : جمهورية افلاطون ، ص١٣٥ .

(٣) فؤاد زكريا ، المرجع السابق ، ص١٣٥ – ١٣٦ .

مقرر دراسي أو منهج، وبهذا المعنى كانت الرياضيات تدرس وتستخدم في الأكاديمية ولم تصبح اسما لعلم العدد والشكل والامتداد الا فيما بعد [1].

والجانب الهام يمكن فهمه بسهولة إذا ما نظرنا الى الرياضيات باعتبارها هي العلم القائم على الفروض ، ولذا فهي تبدأ بمسلمات ليست في حاجة الى برهنة ثم تقوم باستخدام هذه المسلمات مع صورها المحسوسة في افتراض الفروض المختلفة واثباتها ، فإذا كانت الرياضيات بهذا الشكل هي حالة للذهن فإنها حالة [illegible] القائم على الفروض وهذه الحالة هي ما يسميها أفلاطون بالفهم .

وكل من الرياضي والفلكي والموسيقي يحلم بالوجود الحقيقي . طالما اعتمدت بحوثهم على الفروض دون القدرة على إعطاء أسباب بها ، ولذا فدراساتهم لا تستحق اسم العلم الحقيقي فالعلم الحقيقي لا يؤسس على مبادئ غير معروفة أو غير مدركة ، وهذه العلوم الظاهرة تقع على اتفاق متبادل ، بينما الجدل فقط هو الذي يرتفع فقط فوق كل البدايات الفرضية ويرتفع الى المبدأ المطلق والذي يعطيه ثباتاً مطلقاً ، لأن الجدل يبحث عن الجوهر في كل شئ ولا يقنع نفسه بمعرفة شئ فقط طالما أنه قادر على إعطاء أسباب له والجدل اذن فوق قمة كل العلوم ، وهذه القمة يمكن الوصول إليها من خلال القدرة على وضع الأسئلة والإجابة عليها . [2]

والجدل يأتي من استخدام الفروض بوعي كامل بخاصتها الفرضية حتى يوجد المبدأ الأعلى دون الاعتماد على شهادة الحواس ، وهكذا فقد قنع أفلاطون بنظام عام للمعرفة الإنسانية تشمل كل العلوم وتضمها في وحدة واحدة في كل Whole . وهؤلاء القادرون فقط على إدراك [illegible] الوحدة في الأشياء هم الجدليون . [3]

اللاوجود نتيجة للتفرقة بين الظن والمعرفة :

والتفرقة بين الظن والمعرفة تمثل [illegible] نظرية منطقية هامة ناتجة عن قانون التناقض ، حيث لاحظ أفلاطون أن التناقضات الظاهرة توجد في الأشياء وليست في

---

(1) جعل أفلاطون ممارسة الرياضيات وخاصة [illegible] عملا الهيا شريفا وشرطا ضروريا لدخول الأكاديمية . وكان ذكر الرياضيات في محاوراته [illegible] دائما بالإحترام ، بل كان يحيطها بهالة من التقديس تؤدي قطعا الى بث الإعجاب بهذا العلم [illegible] نفس كل من يستمع أو يقرأ محاوراته .

(2) Plato : Rep. ٥٣٣ c-d , ٥٣٤ b .

(3) Plato : Rep. ٥١١ b-c, ٥٣٧ c.

المثل . ولقد كان أفلاطون فى ذلك متطورا عن معاصريه فى التأكيد على أن الفكر هو النشاط غير المرئى، أى نشاط الروح التي كان بعض معاصريه يقول بأنها جزء من الجسم هذه الروح التى لا تحتاج الى أعضاء مادية لمارسة هذا النشاط لأن الفرض الوحيد للجسم هو امدادنا بالإحساس والتأثر بالعالم الخارجى طبقا لإرادتنا وهى حقيقة اكتشفها أفلاطون منذ فيدون وحتى أعماله المتأخرة .

وهذه التفرقة بين موضوعي الظن والمعرفة قادت أفلاطون الى نظريته حول اللاوجود أو اللاشئ كموضوع للجهل ، فالجهل هو حالة للنفس تتضمن الاعتقاد فيما ليس موجوداً [1] ويتميز الجهل عن الاعتقاد الظاهر ويتفق مع الإعتقاد الخاطئ .

ولذا فالظن يقع بين المعرفة والجهل ، وهى مقوله اشار اليها أفلاطون فى أكثر من موضع لأن اللاوجود التام لا يمكن معرفته ، وبالتالى فالمعرفة اما عن وجود حقيقى أو عن كائنات بين الوجود واللاوجود أى الأشياء التى توجد فى صيرورة وتحول [2].

اسطورة الكهف :

كيف ترجم افلاطون هذه الرحلة التى يرحل فيها الفيلسوف من عالم الاشياء الى عالم الوجود فى ذاته، من عالم الوهم والظن الى عالم الفهم ثم العلم، الرحلة التى يقطعها الانسان من عالم الفضيلة الشائعة او التقليدية الى عالم الفضيلة فى ذاتها ، هذه الرحلة التى لابد ان يقطعها القائد او الحاكم الذى يجب ان يكون لديه فكرة صحيحة عن الاشياء فى وجودها الحقيقى مستنيرة بضوء الشمس بنور الخير قمة الوجود فكان الوجود الاصيل المبدأ الاصلى كل الفضائل الجزئية او كل الصور .

كيف تتم هذه الرحلة فى النفس ؟؟؟

ان اسطورة الكهف [3] تمثل شيئا ملحاً اذا ما اردنا فهم هذا التوازى بين تقسيم الخط والكهف باعتباره عرض رمزى للتعليل على التقدم العقلى الذى لابد ان يعطى فى الاقتراحات المعروفة لتربية الحكام ، ولكى نفهم هذا فنحن بحاجة الى معرفة ما يفعله رجل الرياضيات وما يجب ان يفعله الفيلسوف ، بنفس العلاقة بين

---

(١) جمهورية أفلاطون ، ٤٧٧ ، ص٣٧٢ .
(٢) جمهورية افلاطون ، ٤٧٨ ، ص٣٧٥ .
(٣) جمهورية افلاطون ، ٥١٤ – ٥٢١ .

رؤية الظلال ورؤية الاصول، وهذا ما تم تفسيره فى الخط والتقسيم الرباعى .

هذه النظرية التى يعبر عنها افلاطون هي التى يطلب منا ان فهمها من خلال المثال الرمزى التالى :

يطلب افلاطون ان نتصور اناسا وجدوا فى كهف مظلم ينفذاليه النور من بابه ، وداخل الكهف يوجد هؤلاء الناس مقيدين من ايديهم وارجلهم الى جدار الكهف ، انما يشاهدون فقط انعكاسه على الجدار ولا يشاهدون النور الذى ينفذ الى الكهف .

واذا فرضنا ان هنالك اناسا اخرين يمرون خارج الكهف وهم يحملون تماثيل او اشياء مادية اخرى ، فان ظلال هؤلاء الناس ستنعكس على جدار الكهف، على ان سجناء الكهف سيدركون هذه الظلال ذاتها على انها حقيقة.

وبما ان ظروف حياتهم داخل الكهف قد منعتهم من الرؤية – رؤية حقيقة وجود الظلال – فان افلاطون يريد منا ان نتصور ان واحدا من هؤلاء الناس قد تحرروا من قيوده ، وانه تمكن من الالتفات الى الخلف فتمكن عندما ولى وجهه جهة باب الكهف من ان يرى المكان الحقيقى الذى يصدر منه النور الذى ينعكس على جدار الكهف – ومن ان يرى الاشخاص الواقعيين الذين انعكست ظلالهم وسيدرك هذا الرجل ان ما كان يشاهده لا يمثل إلا ظلال الحقيقة ، وأن الحقيقة توجد فى عالم خارجى لا فى الكهف المظلم . [1]

ورموز هذا الكهف يمكن تحليلها كالاتى :

أ – يرمز الكهف الى العالم المحسوس الذى يحيا الناس فيه حياتهم الحاضرة.

ب– ترمز القيود الى الجسم الانسانى الذى يجعل المعرفة معرفة النفس مقيدة بادراكها بالموضوعات الحسية .

جـ– العالم الخارجى – خارج الكهف – برمز الى عالم المثل الذى عاشت فيه انفسنا قبل حياتها الحاضرة – والذى ستعود اليه من جديد بعد انفصالها عن الجسد.

د – يرمز الناس المارون خارج الكهف الى المثل الموجودة فى عالم المثل .

هـ– الظلال التى تنعكس فى الكهف تركز الى العالم المحسوس وهى فى نظر افلاطون صور المثل .

---

(١) محمد وقيدى ، ما هى الابستمولوجيا ؟؟ ص٣٣ .

ز- اما السجين الذى تمكن من تحرير نفسه من قيوده ومن معرفة المثل - الحقيقة - فهو يرمز الى الفيلسوف فى هذا العالم .[1]

ان حياتنا فى هذا العالم المحسوس هى حياة السجناء في الكهف فنحن في اثنائها مقيدون بجسمنا لا نستطيع ان ندرك الا نطاق ما هو ملموس ومحسوس ، ومع انه لا يمثل إلا ظلال الحقيقة . فاننا في مستوانا نأخذه على انه الحقيقة . ولا يمكن ان نصل الى الحقيقة في ذاتها الا عندما نتحرر منها وما يشدنا من قيود اى عندما تنفصل انفسنا عن اجسامنا وتعود الى حياتها مع المثل .

هذه هى حالة الناس فى الظاهر ، او بمعنى أصح الناس الذين يعتمدون على الفكر التجريبى وموضوعات هذه الرحلة هى الموضوعات التى تشغل فكر الانسان وهى تتفق مع الانسان الذى ينظر الى النار والعرائس ، على ان افلاطون لا يتصور ان على الفيلسوف الذى يدرك المثل لا يكتفى بهذه المعرفة لذاته فعليه يقع عبء او واجب نقلها للاخرين واقناعهم بأن ما يعرفونه فى هذا العالم ليس الا ظلالاً لتلك الحقيقة [2].

هذا الشعور الجديد الذى يعيش فيه هذا الرجل الذى استطاع ان يفك الاغلال ليتطلع الى عالم الحقائق ثم يجد نفسه مجبرا على العودة الى قومه لاخبارهم بالحقائق ولنقل المعرفة اليهم تجعله غريبا فى فكره واسلوبه ولفنه ، وهنا تقع المأساه، فان هذا الرجل يصبح مصدر سخرية من هؤلاء الذين تعودوا على رؤية الغير حقيقي في وضوحه وقوته، بل انهم قد يتآمرون على هذا الرجل لقتله وهى ما تمثل اشارة صريحة لمحاكمة سقراط وموته [3].

ويوضح كرومبى العلاقة بين الخط والكهف ، فنشير الى ان الخط كان اوضح بأن الرياضيات باعتبارها دراسة تجريبية تنسب الى العالم العقلى ، والذى يرمز اليه بهذه الفتحة التى يدخل منها صور الاشياء الظاهرة على الحائط امام المساجين ، ويعتقد بأن افلاطون كان فى ذهنه حينئذ تقنيات اوليه للقياس شفهية او استعارية .

وهناك مرحلتان تشيران الى العالم العقلى ، الاولى حينما يحاول السجين

---

(١) محمد وقيدى ، ما هى الابستمولوجيا ؟؟ ص٣٥ .

(٢) جمهورية افلاطون ، ٥١٧ أ - ب .

(٣) جمهورية افلاطون ٥١٧ جـ - د .

الذى تحرر من الاغلال النظرى الى الظلال . والانعكاسات دون ان يستطيع النظر الى الاشياء ذاتها . والمرحلة الثانية هى العملية التدريجية التى بها يصبح قادرا على النظر الى الاشياء بما فيها الشمس والنجوم والقمر .

ويبدو للباحث ان هذه المرحلة السابقة تتفق مع الفكر الافتراضى ، والذى اعطى قيمة معينة في القسم الثالث من الخط ، وهذا ما يشير اليه أحد الباحثين من ان الرحلة التى يحاول فيها الانسان النظر الى الاشياء من خلال ظلالها وانعكاساتها، وهذه المرحلة ترمز الى الاشياء التى تشغل بال الانسان الذى يفكر تفكيرا استدلاليا . [1]

والاشياء الحقيقية هى التى ترمز الى المثل التى تفهم بواسطة الفيلسوف الحقيقي والخير بالطبع هو ما تعبر عنه الشمس .

ويشير روس [2] الى أن هناك تميزا بين الموقف الحرج واللاحرج بالنسبة للفروض ، وبين طريقة التفكير التى تدرس الكليات بمفردها والطريقة التى تدرس الكليات بمساعدة الوسائط . وهذا الخطأ الموجود في التقسيم الرباعى يعالج في الكهف لأن افلاطون يقول :

> اليس غريبا على الاطلاق ان الشخص الذى يأتي من تأمل الاشياء الحية الى بؤس الحياة الإنسانية سوف يبدو مثيرا للدهشة وللسخرية، لانه مع العيون التى ما زالت تضاء على الظلام سوف يصطدم ويتعايش ، في قاعات الحاكم او في اى مكان اخر ، وسوف يتناقش معهم حول ظلال ويتعارك حول انكار ما هو العمق في اذهان هؤلاء الناس الذين لم يروا العدالة في ذاتها على الاطلاق [3].

لان التعارض بين المعرفة والاعتقاد هو ان المفاهيم التى تعمل في اطار

---

(1) Plato : Rep. ٥١٩ c.

(2) B.Ross : Plato's Theory of Ideas, P. ٨٥ .

(3) Plato : Rep. ٥١٩ d-e .

الاعتقاد هى البدائل الافضل للمعانى المختلفة للمثل .

بمعنى انه بينما من يعرف العدالة فى ذاتها وان لها مبدأ مجرداً يمكن ان يطبق فى كل حالة وفى كل ظرف ، فان من لديه اعتقاد صحيح يستخدم المحمول just عادلاً لمجموعة من الاحكام التى تشير بشكل صحيح الى السلوك العادل ولكنها منفصلة وغير مرتبطة [١].

لقد حاول أفلاطون أن يأخذ ملاحظاته فى الخط تطبيقا انطولوجيا ، فقد حدد ليس فقط الأشياء الظاهرة بصفة عامة ، باعتبارها إدراكاً مؤكداً ، بل طبقه أعلى من الأشياء الظاهرة وهى الحيوانات والنباتات والأشياء المصنوعة .

لماذا يختار سقراط هذه الأشياء التى نظمتها الطبيعة أو الإنسان تعبيرا عن الأشياء الظاهرة إلا إذا كانت هذه الأشياء فى وعيه ، ولذا فقد قصد الإشارة الى الأشياء التى يمكن للواحد أن يدركها حسيا هى صور المثل – فأفلاطون يلفت الانتباه الى الأشياء المنظمة لأن الأشياء غير المنظمة ليست تجسيداً لأى مبدأ عقلى ، ولذا فليست صورة المثل ، لقد افترض أفلاطون أن هذه الأشياء لها حقيقة ، ولذا لم يتخل عن التمسك بها ، وليس الأمر وهم أو ظن كما كان الحال عند بارمنيدس ولكن مجرد فروق فى درجة الحقيقة [٢].

ويرى بعض الباحثين أن الرياضيين يرون المثل من خلال الصور ، وهذه هى رسالة التقسيم والكهف والخط بهذا المعنى يعطى المنطق للكهف [٣].

وهذا هو ما يأخذه الرياضيون على أنه واضح من أن الفردى والزوجى لا يمكن أن يقدم برهانا عليها ولكنهم يستخدمون الموضوعات الحسية ليس فى الحقيقة للإشارة على هذه الموضوعات ولكن باعتبارها صورا للمثل .

ولذا فالمثل هى مبادئ النظام والرياضيات هى دراسة هذا النظام ، أو بشكل أكثر وضوحا ان الرياضيات تدرس النظام المعبر عنه فى الفراغ والكم . ولذلك فالرياضيات هى دراسة التجسيدات الفراغية والكمية للعقل .

أن أفلاطون كما يظن المؤلف اراد الاثنين معا ولكن ربما يكون من الأهمية

---

(١) Crombie : an examination, P. ٣٣٥ .

(٢) R. Robinson : op. cit., P. ٩٥.

(٣) Crombie : op. cit., P. ٣٣٨.

بمكان أن نؤكد على الأمر الثانى لأن الرياضيات هامة للفيلسوف وسقراط يصفها لتدريب الحكام الفلاسفة بسبب أن تجسيدات الرياضيات للمثل بشكل خاص واضحة ، كذلك لأن منهج الرياضيات هو منهج يخلق المفهومات غير التجريبية .

أن أفلاطون لم يقل بوضوح أن التفكير الافتراضي قادر على دراسة المثل من خلال صورها Images ولكن لم يفعل شيئا يمنع هذا التحليل ، وقد يكون ذلك لتأثره بالفيثاغوريين . ومن الواضح أن أفلاطون يريد أن يقول أن لكل مثال صورته التي توجد فى مستوى العقل - الفهم فلابد كما اعتقد أن نقول انه يريد منا أن نعتقد أن كل مثال له صورته التي يمكن دراستها فى الرياضيات [1].

ويشير روبنسون [2] بشكل مخالف لرأى روس الى ان اسطورة الكهف التي ينظر اليها شراح افلاطون باعتبارها تعبيراً عن الجدل ، تدور غالبا حول الحركة او التقدم من نقطة الى نقطة اخرى ، على حين ان التقسيم الرباعي ليس كذلك .

فهو يخبرنا بأن الجدل يسير فى حركة أعلى Upword وبعد ذلك الى اسفل وكذلك يخبرنا الخط ان الرياضيات تسير فى حركة هابطة الى اسفل ، ولا يذكر فى الخط أى شكل من اشكال الحركة الاخرى بل انه لا يذكر اى حركة او تقدم من حالة الى حالة من الحالات الاربع المذكورة الوهم - الظن - الفهم - المعرفة.

لكن ذلك لا يدعو الى انكار اى علاقة بين الخط وبين ما يقوله فى الاسطورة والمؤلف يتعجب لوقوف روبنسون متسائلا عن هذا الفرق بين ما يقوله افلاطون فى الخط وبين ما يجئ ذكره فى الكهف ، فالخط يمثل الفهم العقلى للجدل عنده والحركة الرمزية فى الاسطورة تتفق مع توجه النفس فى كل حالة من الحالات ، فهى حالة وجودية للاشياء وحالة معرفية للنفس .

ويبدو للمؤلف ان توقف روبنسون عند هذه النقطة كان شيئا عابرا عارضا ولم يكن جوهريا - وقد يكون من توقفه فقط عند محاورة بعينها دون المحاورات الاخرى ، لان المناقشة حول اختلاف بين الخط والاسطورة مناقشة قد لا تصل بنا الى شئ يمكن ان يمثل تعارضا حادا فى الرؤية عند افلاطون .

---

(1) Plato : Rep. ٥٠٩ d.

(2) R. Robinson : op. Cit., P. ٩٦ .

ولكن الامر يحتاج فقط الى تذكر ان الحركات التى عبر عنها فى الكهف تمثل حركة النفس من نقطة وان هذه الحركات تأتي من وجود النفس فى مستويات مختلفة تبعا لتذكرها وعشقها وهيامها الذى لا يتوقف الا بالتزاوج مع الحقيقة على حد تعبير بيرنت [1] هى نهاية الحركة الصاعدة والذى يؤكد ان لهذا الوجود الحقيقي وجود مؤثر لا تطمئن النفس الا بالتواجد فيه حيث توجد فى عالمها الحقيقى .

ولذلك فالحديث ، الشكل العقلى بالنسبة للتقسيم الموجود فى الخط لخطوات اربع يقابلها اربع درجات من الوجود لا يستلزم بالضرورة الحديث عن الحركة في الكهف وان افلاطون لا يترك القارئ متسائلا كثيرا فتأتي الحركة بعد التقسيم لان الحركة شئ نفسي روحي يمكن استعادتها من محاورات اخرى .

ولذلك يعيد روبنسون [2] تفسير ما توقف عنده بشكل يتفق مع رؤية المؤلف ووجهة نظره فى فكر افلاطون ويشير الى ان افلاطون كان يربط دائما بين المنهج ومصطلح العلم أو الفن وكل منهج يتبع علم او فن ما .

ويمكن وصف ذلك بصفة عامة . على ان هناك وعياً ذاتياً عقلياً يتبع بوسائل مختلفة غير مباشرة نهاية معينة لا يمكن الحصول عليها مباشرة . وهذه النهاية المعنية التى يشير اليها روبنسون لاشك انها هى الهدف النهائي للمعرفة وهو الوجود الحقيقى للاشياء . وهو الهدف النهائي لجهد النفس المبذول في سبيل استعادة الموجودات على حقيقتها وفى سبيل بلوغ النفس عالمها السابق الثابت قبل سقوطها في عالم التغير .

ولذلك يضيف روبنسون ان البديل للإجراء المنظم المرتب لابد ان يقال انه الحدس ولذا فان الوعي المنظم والحدس عند افلاطون لم يكن بينهما تعارض ولم يكن موجودا عنده هذا التعارض بين اللمحة الخاطفة والوعى المنظم.[3]

ان الرؤية المباشرة هى نتاج الوعى المنظم . كما ان هذا الوعى المرتب لا يبدأ الا بالدهشة او اليقظة التى تفجر الحدس بوجود عالم مغاير او مخالف لهذا العالم

---

(١) J. Burnet : Greek Philosophy., P. ٢١٥ .

(٢) R. Robinson : Op. Cit., P. ٨٥ .

(٣) R. Robinson : Op. Cit., p. ٩٠ .

المتغير والمتحول على الدوام ، وبالتالى تثير النفس لاستعادة عالمها

يستثار العقل لان يخرج من طيات الأشياء الكثيرة يجمعها في وحدات منتظمة ثم يخرج من بين الاشياء المنظمة انفعالاتها وتغيراتها النوعية التى تصل به الى الوجود المتعدد وهى الخطوات المتتابعة .

ولذا يقدم روبنسون دليلا على تكامل الرؤية العقلية المباشرة وبين الرؤية المنظمة عند افلاطون والذى يعبر عنها تفسير الخط وحركة الكهف ، فالحدس هو الرؤية اذ هو الجائزة عن السير في المنهج ، هو نهاية هذا المنهج – والتعارض عنده هو تعارض بين المنهج الذى يتوجه الحدس من جهة – المجهود غير المثمر من جهة اخرى .

المثل مبدا للبناء :

ان فرض المثل بعد ان كان فرضا هداما اصبح فرضا بناءا بمعنى انه بدأ يمثل روح البناء والتأسيس عند افلاطون منذ فيدون حيث يبنى خلود الروح على خلود المثل .

ولذا يؤكد د. مراد وهبه [1] ان افلاطون صاحب مذهب ومذهب مغلق على رأسه الماهيات المثل . ويرى ان افلاطون قد تعدى استاذه سقراط في تكوين هذا المذهب الذى اقتصر دور الاستاذ فيه على اعطاء الفكرة التوجيهية لاقامة مذهب فلسفي محدد ، وبالتالى كانت فلسفة افلاطون محاولة لاقامة هذا المذهب والذى يقوم على ادراك الماهيات – اى تكوين معانى تامة الحد – معتمدا فى ذلك على العلم الرياضي ومنهجه ويرى ان دليلاً قوياً على ذلك هو ان تقرير الماهيات عنصر جوهرى فى تكوين مذهب محدد – هو هجوم فلاسفة الوجودية مثل ياسبرز على فيلسوف المذهب .

ويشير د. مراد وهبة الى [2] افلاطون في حديثه عن الخير باعتباره العلة الاولى للصور فهو الذى يهب الصور ليس فقط ماهيتها بل ايضا وجودها ، معناه ان افلاطون ينتهى الى توحيد التصورات كلها فى تصور واحد ينتهى الى الوحدة المذهبية ، ويبدو ذلك متسقا مع المبدأ الاول الذى وضعه فى بداية تفلسفه وهو ان موضوع

---

(١) مراد وهبة : المذهب فى فلسفة برجسون ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠ ، ص١٨ .

(٢) مراد وهبة ، المرجع السابق ، ص١٧ .

العلم ثابت ، وأن يقين المعرفة يتوقف على درجة الثبات . وهكذا لم يكن في وسع افلاطون ان ينتهي الى ما انتهى اليه لو لم يفصل منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء .. وهذا مرده الى تقرير افلاطون بأن الرياضة مقدمة للعلم لانها تضع صورا كلية ونسبة وقوانين تتكرر في الجزئيات وبذلك تستحث الفكر على اطراد سيره حتى ينتهي الى الماهيات وهي نهاية الشوط .

ويرى د. مراد وهبة [1] ان الخطأ في النظر في فلسفة افلاطون ككل باعتبارها ليست مرتبطة كمذهب متكامل ، يرجع الى الفصل بين المحاورات بعضها وبعض ، والنظر في كل محاوره باعتبارها تعبيرا عن جانب من جوانب مذهب افلاطون .

(١) مراد وهبة ، المرجع السابق ، ص١٧ .

جدل الحب الصاعد

- الاروس هو الدافع للمعرفة

- طبيعة الحب في شغفه بالحكمه

- الخلود في الجمال هدف الحب

- من الجمال المحسوس الى الجمال في ذاته الهوس الالهي

- الحب يدفع النفس لاستعادة قدراتها

- علاقة المحب بالمحبوب تهدف الى الفضيلة

تعقيب:

- فكرة الوجود عند افلاطون كانت دافعا لتغيير المجتمع واقامة

اللغة

جدل الحب الصاعد :

ويعبر افلاطون عن الجدل الصاعد تعبيرات مختلفة ، وقد كانت المحاورات المبكرة والمتوسطة تقريبا – ان لم يكن في ذلك مبالغة – اهتمام متزايد بهذه الخطوة الصاعدة ، والتي كانت تعنى بمعرفة المبدأ الاول الوجود الخالص .

الاروس هو الدافع للمعرفة :

وقد قدم اكتشافه المنطقى الاول خلال قصيدة تتحدث عن الحب[1] والحب هو الذى يقود الى المعرفة بالحقيقة ، وليس هو حب شخص مفرد مهما كان نقيا ، وليس حب مدنية مهما كانت الأعظم فى الارض وليس حب علم واحد مفرد إنه حب بعيد عن كل هذه الأنواع حتى بعيد عن معرفة سقراط الذى يقدم باعتباره أحكم الناس [2] ، ولذا يأتى الحديث عنه على لسان كاهنه ، وتفسير هذا الشعور الذى لم يعرفه أحد قبل افلاطون يوضح على لسان امرأة بشكل شاعرى .

لو كنت استطيع ياديوتيما ما اعجبت
بحكمتك كل هذه الاعجاب وما كنت اقف
منك موقف التلميذ من الاستاذ لاقتبس منك
واتلقى عنك معرفة الحب . [3]

فالحب ليس جميلا ولا قبيحا ، وليس شريرا ولا خيرا ، ولكنه وسط بين بين ، فقد حملت افروديت فى يوم مولدها فتوليد فيه شوق عارم للجمال ، لجمال افروديت بصفة عامة فأصبح تابعها وخادمها ، يطلب الحكمه وهو مفعم بالقدرات[4]

ومحب الحكمة الذى يرغب فيها بقوة ليس بحكيم ولا بجاهل ، فهو كما يوصف لا الحكمة ولا بالجهل ، الحب من بين هؤلاء ، فهو حب الحكمة ومن ثم فهو وسط بين الحكمه والجهل [5].

وهناك اشارة الى ان هذه الرغبة لدى الناس جميعا ان الحكمة فيها سعادة

---

(١) V. Lutoslawski : op . cit., P. ٢٣٤ .

(٢) وليم الميرى المأدبة ص٦٤ .

(٣) Plato : Sympos ٢١٠ a .

(٤) وليم الميرى ، المأدبة ، ص٦٠ .

(٥) وليم الميرى ، المأدبة ، ص٦١ .

الانسان والناس لا يطلبون الا ما فيه الخير لهم .

ولذا يسأل سقراط :

> هل تعتقدين ان هذا الحب وهذه الرغبة يشترك فيها الناس جميعا ؟ هلى يرغب الناس في امتلاك الخير ؟ عن نفس ارى ان هذا مشترك بين الناس جميعاً [1].

ان هذا الظمأ الذى يحتويه الحب هو السلوك الصحيح الوحيد الذى يقترب بالمخلوق الفانى من الخلود والذى هو الخفى لكل انواع الحب مثل هذا الخطأ يعبر عنه بشكل جسدى وبحاله معنوية روحية يبحث فيها الشخص عن طريق مضاد لطريق التغير والتحول ، وطالما ان الخلود هو الهدف الخفي وراء كل انواع الحب ، فهو الذى يربط بين الذكر والانثى للانجاب والاستمرار فى الخلود فى المستوى الادنى .. عن طريق الابناء ، فان الحب هو الهدف الخفي وراء كل نشاط عقلي يهدف الى المعرفة ، وهذه المعرفة لا يمكن تحققها الا فى اطار الوجود الحقيقى ، وهذه المعرفة لا يمكن ان تتحقق الا لعدد قليل من الناس هم الذين يستطيعون التخلص من قيود البدن ومن قيود الكهف - حتى يصلوا الى الوجود الحقيقى حيث يمكن البرهنة على كل ظن .

وهذا فى - راى وليم الميرى - تشبيه مهم جدا فى فهم المقصود من المأدبة لانه يفترض نظرية المثل ومجمل هذه النظرية ان المثل وحدها هى الوجود الحقيقى والعالم يستمد حقيقته الجزئية من المشاركة فى هذه المثل الخالدة .

فالانسان اذا ما نضج وتعود على التعميم وعلى التقدم من خلال الجزئيات الى الافكار العامة حينئذ وعند لحظة معينة فى حياته فسوف يصبح فجأة واعيا بوجود فكرة عامة باعتبارها شيئا لا يعتمد على الجزئيات وهى الأصل الحقيقى لكل الجزئيات .

ولان الحب يقود الانسان او يدفعه شوقا للجمال فانه يبدأ نماذج الجمال الموجودة فى هذا العالم فيجعلها درجات يرقى بها جاعلا ذلك الجمال الاسمى غايته ، فمن نموذج للجمال الحسى الى نموذجين ، ومن نموذجين الى الجمال ككل ومن

---

(١) وليم الميرى ، المأدبة ، ص٦٢ .

الجمال الحسى الى الجمال الخلقى ومن الجمال الخلقى الى مجال جمال المعرفة ، ومن المعرفة بفروعها المختلفة الى المعرفة المطلقة التى يكون موضوعها الوحيد الجمال المطلق ، فيعرف في اخر الامر ماهية الجمال المطلق [١].

والفيلسوف هنا هو الانسان الذى يرغب في الحكمه ولكنه لم يحصل عليها،هذه تمثل نقطة جديدة على افلاطون تتعلق بالتميز بين الفلسفة والحكمه[٢]، ويرجع لوتسلافسكى ذلك الى ان هذا الشعور باستبعاد الحكمه عن الفلسفة او جعل الحكمه فوق الفلسفة يتفق مع قوه جديدة عند افلاطون فهو يشير بشوق فني للكمال وراء البحوث المنطقية الخالصة والتى تعتمد او تؤسس على وعى كامل بكل الاسباب، وهكذا كان هذا الشعور وراء هذا المفهوم غير المفكر فيه للجمال المطلق .

يرى بيرنت ان أوصاف الجمال التى جاءت على لسان ديوتيما تماثل أوصاف الخير التى تقدمها الجمهورية ، الأمر الذى يجعل الخير والجمال شيئا واحدا [٣].

وأفلاطون كما يلاحظ تايلور رابطا بين الجمهورية والمأدبة ويتساءل ما هو الخير لأى شئ ؟ ولكن بالنسبة للخير نفسه فلا يمكن ان يطرح السؤال لانه معادل لوجوده مثله مثل السعادة حيث يؤكد انه ليس من المشروع الاستمرار فى السؤال ماذا كان كل واحد منا يريد أن يكون سعيدا لأن الاجابة كاملة [٤].

ولذا وطبقا للاصطلاح الحديث - كما يشير لاتسلافسكى [٥] فان الجمال الأفلاطونى يمثل جوهرا بسيطا - هو السبب فى كل جمال مفرد ، ولا يحدث له تغير من أفعاله في الأشياء المفردة التى يضع خاصيته فيها على الرغم من أنها أقل منه درجة [٦].

---

(١) وليم الميرى ، المأدبة ، ص٧٠ .

(٢) Plato : Sympose ٢٠٣ e .

وانظر : V. Lutoslawski : op. cit., P. ٢٣٩.

(٣) Burnet : Greek Philosophy., P. ١٨٠ .

(٤) A.E. Taylor : Plato . tha man and his work, P. ٢٨٥ .

(٥) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٢٣٧ .

(٦) Plato : Sympos ٢١١ c .

وهذا المثال للجمال يمثل موضوعا للمعرفة ولكن افلاطون تركه دون ان يبين ما إذا كان قد عرفه على ماهو عليه ؟؟ ام عرفه كما ظهر له ؟؟

وقد تكون الإجابة التى يمكن ان تقنعنا بشكل جزئى حاليا هى القول بان أفلاطون لم يعبر تعبيرا صريحا عن ذلك لأنه هو نفسه كتب ما كتبه وهو فى حالة حب كما يشير هيرمان سينايكو وقد يكون الأمر هو مجرد تجاوز للروح العقلية السقراطية الى مرحلة أخرى من مراحل فكر أفلاطون هى مرحلة الحدس والرؤية الميتافيزيقية ، وهذا هو السبب في انه يجعل حديثه عن الحب والجمال على لسان كاهنه تفسر شيئا جديدا حتى على سقراط نفسه وهو احكم الناس . وهذه الروح الحدسية الميتافيزيقية - كما يتراءى للمؤلف هى الروح الأصلية والأساسية في الفكر الأفلاطونى وسوف يعبر عنها تعبيرا أكثر قوة في مراحل تالية لمرحلة المأدبة [1].

وقد تحدث أفلاطون عن المران بإعتباره يجعلنا قادرين على تطوير معرفتنا أو رؤيته للجمال ويقول :

ان الرجل الذى يرجو أن يتبع الطريق السليم الى
هدفه هذا السامي عليه أن يأخذ نفسه من الصغر
يتأمل الجمال الانسانى وإذا احسن مرشد ارشاده
أحب أولا فتى جميلا ويأتى بعواطف نبيلة
بالاتصال به ثم يدرك أن الجمال المادى فى
شخص متصل بالجمال المادى لشخص آخر .
وإذا كان يشير الجمال الظاهرى فمن العبث الا
يعترف أن الجمال الذى يتجلى فى جميع
الأجسام إنما هو جمال واحد وعندئذ يحب

---

(1) لا نتوقع من أفلاطون أن يسجل لنا كل خطوة من خطوات تقدمه ، ولابد لانفسنا أن نفهم العلاقات بين المحاورات لأن هذه الأعمال نفسها لا تعرض استمرارا لتطور والمحاورات لم يكن مقصوداً بها أن تكون مجموعة من البحوث ولكن تجسيدا فنيا لبعض النتائج مع إظهار خاص لمنهج يمكن التوصل إليه عن طريقها دون أن يكون هناك ارتباط بخطوات فعلية يصل اليها المؤلف من خلالها .

H. Sinaiko : Love, Knowledge and discourse., P. ٢٥٠.

V. Lutoslawski : op. cit., P. ٢٢٠.

الجمال المادي عامة ، فيضعف حبه لشخص بعينه لأنه يدرك أن هذه عاطفة أقل أهمية وقد تجاوزها الى مرحلة أخرى أو أرتقى الى مرحلة أخرى وتأتى المرحلة التى يقدر فيها جمال الروح أكثر من تقديره لجمال الجسد ، فلو أنه وجد نفسا نبيلة فاضلة في جسد لاحظ له من الجمال لرضى بحبها والاخلاص لها ، فيأتى بالأفكار التى من شأنها تهذيب النشأة . وهو فى هذه المرحلة يجد نفسه يتأمل الجمال الذى يقدى فى الأعمال والنظم المختلفة ويتضح له فى أخر الأمر أن الجمال فيها يرتبط ببعضه ببعض فيظهر عندئذ احتقاره للجمال المادى وضآلة شأنه إذا قورن بالجمال الروحى . ومن الأخلاق ينتهى الى العلوم فيتأمل جمالها وبذلك ينحصر نظره فى الجمال بمعناه الواسع فلا تستبعد بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردى للجمال سواء كان موضوع حبه فتى أو رجلاً أو عملاً من الأعمال أو نظاما من النظم وهو اذ يحدق فى محيط الجمال الذى اتجه اليه بصره الان ثم يأتى بفضل حبه الفياض للحكمة بعواطف وأفكار نبيلة جليلة ، وإذا ما قوى بفضل هذه التجربة يرنو ببصره الى العلم الوحيد وموضوعه الجمال [1].

وهذه الرؤية الناضجة والتى تصور النور الطبيعى هى الفرصة من كل تطور عقلى [2] لأن الجمال الحقيقى يقود الى كل نوع من أنواع الفضائل والى خلود الإنسان [3].

(١) وليم الميرى ، المأدبة ص٦٨ - ٦٩ .

(٢) Plato : Sympos ٢١١ b .

(٣) Plato : Sympos ٢١١ a .

أن المأدبة تضع العلاقة والارتباط بين التربية والتعليم فى الجمهورية ، لأن نهاية الحد الأدنى من التعليم الموسيقى هو أن تولد فى النفس المعقولية Reasonableness والإنسجام والتناغم وبساطة الشخصية .

ومثل هذه الصورة العليا من الجمال من يستطيع التعرف عليها فى أعلى الصور ، أعلى موضوع التأمل ، وأكثر الموضوعات حبا ، انها تلهم الموسيقى للإنسان وحب الشخص المفرد الذى تدور فيه هذه الصور ولذا فالموسيقى تنتهى حيث يجب أن تنتهى بعاطفة الجمال ، من حيث مفرد وشخص نبيل أى حب الجمال بالذات . أنها تتصاعد الى التعليم العالى العقلى فى الجمهورية حيث يخرج عين النفس من ظلال الكهف الى العالم العلوى حيث ضوء الشمس وأخيرا رؤية الخير وفى هذا التنقل الأخير يصبح الايروس عاطفة للخلود توجه للخلود - فى نطاق الخلود ولذا فهناك أربع مراحل لذلك:

أولا: الشخص المفرد ، الجمال الحسى والموضوع الشخصى يفتقد الرؤية فى التحقق من كل مظاهر الجمال الحسى واحدة ومتشابهة فى أى شطر يكون به الفرد . فالمشاعر باعتبارها دوافع للفعل تضعنا بشكل مادى فى التغير المادى فتوقف وتغير وتحطم الوجود أو ما هو موجود .

ثانياً : ان نتعلم أن نقيم الجمال الأخلاقى فى العقل فوق مجال الجسد ، وأن نتأمل الوحدة النوعية فى كل ما هو شريف ونبيل وهذا هو المعنى الثابت ل .

ثالثاً: تكشف الجمال العقلى فى العلوم الرياضية ويصبح الايروس حينئذ هو الغريزة الفلسفية التى تتبع الحقيقة المجردة ، والتى تكتشف هذا النوع من الجمال الذى يجده دارس الهندسة فى النظرية والفلكى فى النظام المنسجم للأجسام العلوية وهنا نجد أننا فقدنا رؤية الموضوعات الفردية والصور المؤقتة ودخلنا العالم المعقول .

رابعاً : الموضوع النهائى وراء كل الموضوعات الحسية والأخلاقية والجمال العقلى الجمال فى ذاته ، وهذا يتكشف للحدس فجأه فاللغة هنا تستدعى أو تكشف الرموز المقدسة والصور الآلهية بوهج مفاجئ للضوء هذا الموضوع خالد خال من التغير والنسبية ولكنه دائما فى ذاته ولا يتأثر ابدا بالتغير أو التحول لأى شئ قد يشارك فيه.

ولذا يرى كورنفورد أن الايروس هو الأسم الذى يطلق على الرغبة فى أشكالها كلها، ولذا فالمأدبة تعلمنا أن هذه الرغبات أو الأنماط ليست متميزة بشكل نهائى، انها مظاهر لقوة مفرده أو طاقه واحدة تسمى ايروس . فتنظم خلال قنوات مختلفة وتجاه نهايات مختلفة وهذا المفهوم يجعل من اليسـير تسامى الرغبة وإعادة تنظيم الطاقة من خلال قناة واحدة.

وهذا الفيض يمكن أن يسير من أعلى أو من أسفل وأن العملية الى أسفل قد تم تحليلها فى الجمهورية فى الكتاب الثامن والتاسع فقد أدت إلى جحيم الحياة الحسية في الرجل الطاغية..وفى المأدبة يقوم أفلاطون بتحليل العملية التصاعدية [1].

ويبدو أن أفلاطون عند كتابة المأدبة كان مشغولا بالبحث عن تبرير للعلم بمعنى المعرفة التى تقوم على البرهان ، إذ لا يمكن لمعرفة أن تقوم الا ويكون هناك برهان عليها ، وكذلك عن المعرفة التى تحدث مرة واحدة - الرؤية العقلية المباشرة - أى المعرفة التى لا يستطيع صاحبها تأكيدها والتعبير عنها . وإدراك هذا العالم وعالم الجمال فى ذاته يتطلب مرانا ومشقة جهدا عظيما مصدرها محاولة التغلب على دوافع الحس وتأثير المادة وتذكر ذلك العالم الروحانى الذى كانت النفس تقيم فيه قبل سقوطها فى البدن .

وعندما يتم للنفس هذه الرؤية يحدث لها تغير وتبدل وتنتابها رهبة مصدرها المحبوب الذى يذكرها الجمال المطلق الذى تصبوا إليه ، وعند التقائها بالمحبوب الذى يشاركها هذا الحب تقدسه تقديس اله ولذا يعتبر أفلاطون هوس الحب الموصل للحقيقة عند الفيلسوف هو خير أنواع الهوس .

فقد تحول الحب من نوع واحد فقط إلى أربعة أنواع توضع تحت الحب الالهى هما هوس الحب وهوس النبوءة الذى تأتى به كاهنات أبوللو حين يفقدون وعيهن ، وثالثها هو ما سيتخذ طابع الكشف الصوفى وما يحيط به من طقوس طهاره وريادة لا يستوعبها العقل المنطقى ، كما يشاهد [2] فى الأسرار الدينية ،

---

(1) Gregory Valastos : Modern Studies in Plato's Metaphysics Eros in Plato's Sympsoium, by F.M. Cornford., P. ١١٩.

على سامى النشار ، المأدبة أو فلسفة الحب ، ص١١٥ .

(٢) فايدروس ٢٦٥ ب - جـ .

ورابعها هو الهوس الذى يظهر فى الهام الشعراء فيكون الشرط الأساسى فى اجادتهم الشعر لتخفو الى جانبه البراءة الفنية مهما بلغت ، لأن من يطرق أبواب الشعر دون أن يكون مسه الهوس الصادر عن ربات الشعر ظنا منه ان مهارته الإنسانية تكفى فى أن تجعله شاعرا فى أخر الأمر ، فلابد أن يكون مصيره الفشل ، ذلك لأن شعر المهره من الناس سرعان ما يخفت أمام شعر الملهمين [1].

والحب فى هذا الإطار ليس جميلا بل أكثر الكائنات رغبة فى الجمال لأنه يهدف الى الخلق فى الجمال ويعنى أفلاطون بالخلق فى الجمال مشاركة الطبيعة الفانية فى الخلود الحقيقى وهو خلود النفس حين تصل الى انتاج روائع الفن والعلم لذلك يصف الحب بأنه خالق ماهر تصل مهارته الى حد القدرة على إعطائه مهارة الخلق للغير ولذا يقول :

متى مس الحب من كان بعيدا عن الهام ربات
الشعر فانه يحوله فنانا .. الم يكن الحب وراء
نبوغ كل من بلغ القمة فى أى فن من الفنون
الصيد والطب والعرافه ، وكان ملهما لربات
الشعر أنفسهن فى براعتهن فى الفنون الجميلة
المختلفة [2].

وتقوم الفلسفة بدورها العظيم فى التأثير على النفوس للإرتقاع بها الى المستوى الذى يمكنها من الإمتزاج بعالم المعقولات وهو العالم الذى سبق لها الحياة فيه قبل سقوطها فى البدن ، وبقدر اتصالها بهذا العالم يكون مقدارها من السعادة والخلود والحب يعود الى الظهور ليقوم بالدور الرئيسى فى عملية المعرفة الفلسفية عند أفلاطون [3].

وتبعا للطور الاخير من فلسفة أفلاطون، ولما كانت النفس – تمثل منزلة وسطى بين عالم المثل وعالم المحسوسات، فقد صارت فى حاجة الى معرفة أخرى تعلو على التدريب العقلى الجاف، والادراك الحسى الصرف ، الى المعرفة التى

---

(١) أميرة حلمى مطر ، محاورات ونصوص لأفلاطون ، مقدمة ص٢٧ .

(٢) فايدروس ٢٥٠ B.

(٣) أميرة حلمى مطر ، محاورات ونصوص لأفلاطون ، ص٣٤ .

تنكشف عند من يتلقون الهوس الالهى وخاصة هوس الحب[1].

وذلك حين يحرك نفس الفيلسوف التى امتلأت بالجمال المطلق فصارت تنفعل بما تصادفه من أمثلة محسوسة لهذا الجمال على الأرض ، بل يغير الانفعال من طبيعتها حين يذكرها بالجمال المثالى المطلق الذى كانت تشاهده فى الزمن الماضى

ولما كانت كل نفس تتبع فى العالم السماوى الها فانها تتطلع عند قدرتها الى الحياة الأرضية إلى محبوب له صفات الاله الذى كانت تتبعه فيما مضى ، فإن وجدته إندفعت نحوه مرغمة وقدسته تقديس إله [2].

وينعكس الحب مرة أخرى من المحبوب إلى المحب حتى ينتهى بها تبادل الحب إلى غاية مثالية واحدة هى الفضيلة والرغبة فى العالم الالهى الخالد فتستعيد نفسا هى طبيعتها الالهية ويسعدان بعد الموت [3].

واذا مس هوس الحب هذا أحد الناس فإنه يجعله بعيدا عن النطاق المألوف والذى يعيش فيه عامة الناس ، وهو نطاق الجمال المطلق ، الجمال فى ذاته ولذا فقد يبدو فى نظر الناس أنه مجنون أو مخبول أو مضطرب وقد يلاقى منهم الأذى والرفض والنكران.

وهى اشارة ثانية من الاشارات التى تعود أفلاطون أن يشير بها الى حال الفيلسوف الذى يستطيع أن يصل إلى نطاق الحقيقة ، نطاق الوجود فى ذاته، وجود الحقائق فى ذاتها ، وجود المثل [4] - والذى عبر فيه فى الأسطورة بان الانسان الذى يستطيع ان ليتطلع الى الحقيقة والنور والأشياء فى ذاتها ثم يعود فى محاولة لتنوير غيره من الناس - مواطنيه - قد يعتبر فى وجهة نظر الآخرين أنه مخبول أو معتوه

---

(١) Plato : Phaedrus ٢٥١ d - ٢٥٢ b .

(٢) Plato : Phaedrus ٢٥٣ a-c .

(٣) وقد صور أفلاطون سقراط فى صورة الحب المثالى الذى ينأى عن كل رذيلة غايتها الشهوة الحسية، بل يرى فى الحب وسيلة للاتصال بالعالم العقلى وتحقيق الخير والفضيلة فى نفوس المحبين.

(٤) لابد ان يكون هناك من يهدف إلى تحويل النفس بأيسر السبل الممكنة ولست أعنى بذلك منح عين النفس القدرة على الإبصار ، إنما أعنى به التأكد من تحول هذه العين نحو الطريق الذى ينبغى أن تتجه اليه بدلا من توجيهها وجهة باطلة .

Plato : Rep. ٥١٨ d .

ولذا فقد يسخرون منه أنه قد أصبح متخبطا في رؤيته أو ان الرؤية قد اختلطت عليه، وقد يشركونه في الاعيبهم أو في النهاية يحاولون التخلص منه لأنه مصدر إزعاج لهم فيقتلوه أو يدينوه .

وقد أدت هذه الرؤية عند أفلاطون كما أدت من قبل الى نوع من الثورة والتغير والنقد، فقد كانت سببا في تغيير شكل المجتمع الى مجتمع يقوم على التناسب والنظام بين أعضائه كل وفق طبيعته ، ولكي يكون على رأس هذا المجتمع الشخصي الذي يستطيع أن يحمي مواطنيه من التغير والتحول بقدراته وإمكانياته وأن يأخذ بيدهم من محيط الأشياء العادلة الكثيرة والفانية الى مثال العدالة في ذاتها هذا المثال الخالد والثابت والأزلي – إلى نطاق الوجود في ذاته حيث يتعرف على الأشياء كما هي عليه .

وكما توحي الأسطورة[1] أنه لما كانت رؤية هذا الشخص تمثل شكلا جديدا وغريبا على الآخرين ، وبالتالي كانت مصدرا لغربته عنهم ، وعدم توافقه معهم حيث يعتقد أنه قد أصبحت لديه رؤية متخبطة ومشوشة لأنهم لا يفهمون ما سيتحدث عنه وتشير كلماته إليه فقد كانت رؤية أفلاطون للوجود وللحب باعتباره مرشدا لطريق الوجود دافعا الى تغيير لغة الحديث أو لغة التخاطب أو بمعنى آخر تغيير شكل التربية والتعليم على أساس جديد تستبدل فيه لغة الخطابة السوفسطائية بلغة الخطابة الفلسفية .

فإذا كان الأصل في التعليم هو توجيه وإرشاد الروح للوصول إلى هدفها الأصيل، أي المعرفة والتكشف على الحقيقة، فإن هذا الهدف لا يتحقق خلال الخطابة السوفسطائية التي لا تقدم الموضوع بشكل منظم بل أن الموضوع قد يبدأ من حيث يجب أن ينتهي[2].

فأفلاطون أدى به موقفه ورؤيته للوجود وللمعرفة إلى نقد الخطابة التي

---

(1) Plato : Rep. ٥١٤ a ٢ ٥١٨ a .

(٢) يأخذ أفلاطون على فن الخطابة وأعلام المعاصرين له عدم اكتراثهم بحقيقة الموضوعات التي يتناولونها – فهم ينصرفون الى العناية البالغة بالكسب العملي ، يعتمدون في تعليم طلابهم على تلقين الطلاب وتحفيظهم جملة قواعد وعبارات ونماذج يطبقونها بطريقة آلية في كل المناسبات والأحوال وبتدريس هذه الوسائل يقنعون الطلاب بأن غاية الخطابة هي إقناع الجمهور ورأيهم أنه إذا كان الحق يبدو للجمهور دائما مقنعا فلنتجنبه لنقنع الناس بما يبدو لهم حقيقيا. وتنصرف مهاراتهم جميعا الى التلاعب بالأفكار واشاعة الغموض حتى ليظهروا أتفه الأمور جليلا واجلها تافها . وأوضح مثال لذلك هو حديث لوسياس عن الحب الذي ذم فيه الحب لكن ليست هذه المؤلفات ولا طريقة التعليم التي يتبعها الخطباء نافعة في تعليم فن الخطابة إذ لابد للخطابة الصحيحة من أن تعتمد على الفلسفة .
أميرة حلمي مطر . محاورات ونصوص لأفلاطون ص٣٦ .

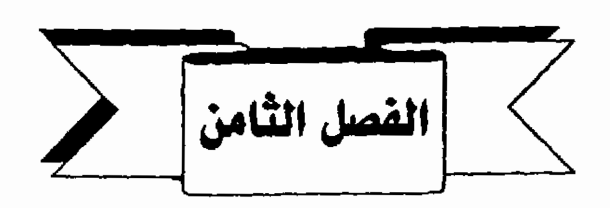
لعبت دوراً خطيراً في ظل الديمقراطية الأثينية ، فقد أفاض في ذمه وعده نوعا من الخداع والتمويه ، ولكنه بعد أن أعاد النظر في إمكانية الإبقاء عليه نجده يحدد الشروط الكفيلة بقيام نوع من الخطابة الفلسفية التى لا تقنع بإيهام الجمهور تبعا لأهواء الخطباء بل تلتزم التعبير عن الحقيقة والتوجيه إلى الخير . لذلك ينبغي على الخطيب أن يستعين بالفلسفة إذا أراد بلوغ مستوى الجودة والإتقان ، فالحب الفلسفي يدفعه الى معرفة عالم المثل الذى تتمشقه النفس وتحن إليه [1].

ولكن الحب لا يكفي اذ ينبغي له الاستعانة بمنهج ينظم به فكرة وليس هذا المنهج إلا الجدل أى فن مناقشة الأفكار . فالخطابة هي فن القول الذى لابد له من الاستعانة بالجدل فن التفكير وهو ما سنعرفه في الفصل التالى .

---

(١) أميرة حلمي مطر ، محاورات ونصوص لأفلاطون ص٣٧ .





الجدل الهابط ضرورة منطقية

- طبيعة الجدل الهابط
- الإستقراء عند أفلاطون ووظيفته
- أفلاطون تجاوز سقراط فى الاستقراء
- الاستقراء الأفلاطونى استقراء ناقص القسمة المنطقية
- وظيفة القسمة تحليل الأجناس إلى الأنواع
- هدف القسمة هو التعريف
- تطبيق القسمة لتعريف طبيعة السوفسطائى
- نقد القسمة الثنائية عند أفلاطون
- شروط أفلاطون للقسمة الصحيحة
- نقد عام للقسمة المنطقية عند أفلاطون
- علاقات المثل واقامة اللغة العلمية
- ضرورة إيجاد العلاقات بين المثل لقيام لغة العلم
- الأجناس الخمسة العليا تقوم بدور التأليف والربط
- طبيعة الأجناس العليا
- الرد على بارمنيدس
- نقد السوفسطائيين
- وجود أفلاطون لا يتضمن تناقض

<u>تعقيب:</u>

- اللغة العلمية وطبيعة الحكم

تعريف الجمع والتأليف :

التأليف

الجمع معناه معرفة الصفة العامة أو الخاصية الشائعة والتى توحد عددا من أشياء متعددة بمعنى أنها كلها تتضمن هذه الخاصية وهى تشير الى الجمع للعناصر التى تشير الى نطاق كل هذا النوع ، ولذا فان أفلاطون يشير إلى أن الجمع والقسمة معا يمثلان كل الجدل [١].

ويكاد أن يكون التأليف بهذا الشكل الذى يعرف به شبيه كل الشبه بالتعريف السقراطى وعندما يستخدم طريقة سقراط فانه يعيد البرهان فى محاولة لتعريف العلم بتوضيح نطاقه وهو لذلك يخبر الذى يوجه اليه السؤال ان ما هو مطلوب من السؤال عن ماهية المعرفة ؟؟ لم يكن عددا من الأشياء بل شيئا واحدا [٢]. وهى إشارة الى الواحد والكثير تتفق مع ما يجئ فى مكان أخر على أساس أن الجدل يبحث عن الواحد بين الكثرة، أو انه يقبض على الواحد بين الكثرة فى الجمع [٣].

ويسمى د. عبد الرحمن بدوى هذه العملية بالاستقراء ، ومعناه أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات التى ترتبط ببعضها البعض ويستخرج منها الصفة العامة الشائعة .

ويلاحظ أن أفلاطون قد اصلح منهج استاذه اصلاحا كبيرا كما يشير د. بدوى [٤] – فقد ذهب الى أن الصفات العامة المشتركة لابد أن تكون جوهرية – أى يجب أن تكون أجناس أى ماهيات. ويجب على الإنسان أن يرتفع شيئا فشيئا بهذه الماهيات حتى يصل الى أعلى درجة وهى مرتبة الصور وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط بما هو مألوف وشائع بين الناس كى يرتفع منه إلى حقائق الأشياء وما هيتها لأن العلم يتم عن طريق الإنتقال من المعلوم الى المطلوب.

وفى الإسطورة فان كل عقل انسانى قد عرف على الأقل بعض المثل ويستطيع أن يتذكر بشكل كاف من هذه التجربة ويقدر على أن يوحد فى الفكر ما

---

(١) Plato : Phaedrus ٢٦٥ d-e.

(٢) Plato : Theaet ١٤٦ a - ١٤٧ b .

(٣) Plato : Phaedrus .

(٤) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، ص١٤٤ .

يعرض له في الكثرة أى في لتجربة الحسية فنحن جميعا يمكننا أن نتعرف على الطبيعة العامة وهي [1]:

ولكن لابد أن يضاف الى هذه المقدرة مسحا لكل نطاق الخاصية بوضع السؤال والمقدرة على فصل العامل الرئيسي العام . وهذان الأسلوبان يجعلان الافتراض بأن هناك تزايد في المقدرة على القول كيف تكون أو تسير جنبا الى جنب مع تزايد في المقدرة على قول ما هي هذه الخاصية [2].

وفي المحاورات الأولى فقد كان الواحد يعرف أنه يتضمن في الخاصية أو غير متضمن إذا ما عرفت الخاصية أولا ، فنحن لا نعرف الأشياء العادلة إلا إذا عرفنا العدالة قبل ذلك ولذا فالخطوتان قد تمتزجان ولكن الإنسان في البداية يخطو بسرعة في أولهما وعندما يتم جمع الموضوع فكلاهما في انتشاره يمكن أن يعرف وهكذا يكون توحيد العامل قد عرف ، وقد يظل الحال على ما هو عليه من أن الإنسان لا يمكنه أن يقدم دليلا للعامل الموحد فقد عرف باعتباره **Syllable** ولكن لا يمكن هجاؤه في حروفه **Letter** [3].

وقد حاول معالجة النقص الشديد الذى لابد أن يكون موجودا في هذا النهج من حيث أن الأشياء التي يبدأ منها جزئيته ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطي صورة كاملة عن الشئ الذى يتحدث عنه – فكما أن سقراط قد عالج هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشئ الذى يبحث عنه وعن طريق هذا المعارضة يحدد شيئا فشيئا موضوع البحث .

كذلك الحال لجأ أفلاطون الى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التي يصل اليها كما يستخرج كل النتائج التى تنتج عن انصية المعارضة ، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر ينتج في النهاية حد الشئ الذى يبحث فيه وفي ماهيته [4].

ولذا يقول في فيدون :

---

(1) Plato : Phaedrus ٢٤٨ b .

(2) Crombie : op. cit., P. ٣٦٩.

(3) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، ص١٤٣ .

(4) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون – ص١٤٣ .

> إذا تعلق أحدهم بالقضية في ذاتها ، فانه ذلك الذى تدعه جانبا فلكى تجيب فانك تنتظر الى أن تبحث بين النتائج التى تنجم عنها ، وإذا كان هناك فى رأيك توافق أو تعارض ، ثم عندما يحين الوقت لكى تعلل هذه القضية فى ذاتها ، فانك تفسرها بالطريقة نفسها ، بأن تضع هذه المره قضية أخرى كأساس تلك التى من جميع القضايا تجد فيها عند رجوعك الى أصلها أكبر قيمة ، وذلك حتى تصل الى نتيجة مرضية وكذلك لن تتعثر فى الإرتباكات التى يقع فيها المحاولون لأنك لن نتحدث عن المبدأ ، وفى الوقت نفسه عن النتائج التى هو منشأها ويشترط أن تكون راغبا على الأقل فى أكتشاف شئ ما يكون حقيقة [1].

وإذا كان الأمر كذلك فان أفلاطون أولا كان غير مؤمن إلا بالمعرفة التى تأتى من أعلى أولا أى من المثل ، فان فهمنا لمثال العدالة وهو الموحد هو الذى يجعلنا نعرف الكثرة من الأشياء الكثيرة العادلة التى يقوم هذا المثال بتوحيدها .

وبعد ذلك رأى أفلاطون أن محاولة مسح نطاق كل الأشياء من الكثرة العادلة مثلا قد يفيد فى الوصول الى عامل الوحدة فيها ويضاف هذا المسح – أى هذه المقدرة – على مقدرة التعرف المباشر على المثال – وهى التى تزيد مقدرة الفيلسوف والشاعر قوة . [2]

وقد يكون ذلك من عوامل الإهتمام المتزايد لأفلاطون بالتجربة الحسية وإهتمامه وعنايته بالعلوم أى العلم الطبيعى والعناية بالواقع كذلك والذى لازم فكر أفلاطون فى مرحلته الناضجة .

---

(١) فيدون – ١٠٢ د – هـ .

(٢) Plato : V. Lutoslawski : op. cit., P. ٤١٠.

وقد تأثر أفلاطون فى هذا الى جانب تأثره بسقراط بالمدرسة الايلية وخاصة بجدل زينون ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهى دائما الى تفنيد حجج الخصوم دون أن يقيم شيئا جديدا بينما أفلاطون فى جدله ينتهى الى تعريفات وماهيات ، فجدل زينون سلبى فى غالب الأحيان بينما أفلاطون نجد له ايجاب ينتهى الى تعريفات وماهيات .

ويفترض كرومبى أنه فى الأماكن التى يسمح فيها أفلاطون بالجمع ، فان الجدل يتضمن القسمة ولذا فقد كان لديه دائما شعور بانها لابد أن نفهم من أن الجمع يتضمن المقدرة على إعطاء تعليل [1].

وهذا التلازم بين الجمع والقسمة يشير اليها لوتسلافسكى تقريبا بنفس المفهوم الذى فهم به كرومبى المسألة على أساس أن كل جمع يتضمن فى داخله قسمة [2].

وفى السياسى يستخدم أفلاطون استعارة أخرى بدلا من الجمع لكى تشير الى الفعل بينما السلوك المجموع يمنع من الانتشار ثانية[3].

وهذا يوضح ما هى الطبيعة المنتشرة على النطاق ولنفترض أن أحدا قد عرف صاحبه صفة ما على أنها الطبيعة الشائعة على هويات مختلفة بملاحظة أن لها طبيعة بشكل عام عند هذه النقطة فان الشخص سيكون مضطرباً حول اعضاء الطبقة التى تقرر عضويتها فى هذه الخاصية ويجمع هؤلاء الأعضاء بشكل أمن فسوف تتحدد ولكن وراء ذلك يظل هناك رحلة ثالثة حيث يتهجى طبقة الخاصية الموحدة المنتشرة هذه فى حروفها وقد يكون هناك خطوات أخرى تفهم على طريقة [4] الكتاب السابع عندما يفهم الواحد بالفعل الحروف التى يتهجاها وهذا يبدو هو ما يحدث فى عملية الجمع أو توحيد النوع ، وهو معنى كلمة جمع هى تشير الى هذه العملية بشكل عام .

وإذا قارنا الاستقراء الأفلاطونى والارسطى وجدنا ان الاستقراء الأفلاطونى ناقص فيه الكثير من العيوب ، وهذا راجع أولا الى تأثر أفلاطون باستاذه سقراط

---

(١) Crombie : op. cit., P. ٣٧٠ .

(٢) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٢ .

(٣) Plato : Polit ٢٨٥ a-b .

(٤) Crombie : op. cit., P. ٣٧٠.

وثانيا بمذهبه الخاص في الوجود فمذهب أفلاطون فى الوجود هو وجود الماهيات ولا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها الا تمثيلا مشوها ناقصا ، فمهما حاولنا من استقراء فلا نستطيع أن نصل الى ماهيات أو أى صور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده والحال ليس كذلك عند أرسطو ، لأن الماهيات أو الصور عنده لا تتحقق إلا في الهيولى أو الأشياء الحسية التى هى صورها وماهياتها .

وعن طريق الاستقراء اذن في المذهب الارستطالى يمكن أن نصل الى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة [1].

وفى الاستقراء نرتفع من الأفراد الى مميزاتها والمهم فى هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها ولذا فان الأفراد يشتركون فى صفات تكون مقوماتها ويشترك فيها الأفراد جميعا على السواء ما دامت هى مقوماتها ، وهذه الأشياء المشتركة هى الأنواع ثم ترتفع من الأنواع شيئا فشيئا حتى نصل الى ما هو مشترك بين عدة أنواع وهو الأجناس وفى داخل كل نوع من النوعية نجد أجناسا عالية واجناسا أدنى ، وانواعا عالية وانواعا دنيا والخلاصة أن هذه الطريقة أى الارتفاع من الأفراد الى الأنواع الى الأجناس عن طريق تبين الصفات المشتركة ، والارتفاع من هذه الصفات شيئا فشيئا حتى نصل الى سنة واحدة تعم الجميع . فنحن نفرق بين الأشياء الدنيا وهى الأفراد الى جنس أو أجناس الأجناس أو الأجناس السامية ، ولذا سمى هذا النوع بالجدل الصاعد[2] .

القسمة المنطقية :

وظنية القسمة :

والخطوة الثانية التى يشير إليها سقراط هى خطوة عكسية ، وهى الحالة التى يستطيع أن يصل فيها الإنسان الى الكثرة من خلال الوحدة وهى خطوة التقسيم أو ما يسمي بالقسمة الثنائية .

ولذا يقول :

انه على العكس من ذلك يمكننا تقسيم الموضوع

---

(1) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، ص١٤٤ .

(2) فايدروس ، ٢٦٥ جـ - هـ .

وأنظر أيضا : ١٢٦٦ - د .

> الى أنواع وذلك مع مراعاة تفاصيلها الطبيعية
> والحذر من كسر أى جزء منها حتى نتجنب
> طرق النحات الردئ مثل الجسم الواحد الذى
> يتسم بالطبيعة الى جزئين جزء أيمن وجزء أيسر
> وكل منها أجزاء تحمل نفس الأسم [1].

فالطريق الآخر للديالكتيك هو الطريق الهابط لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الاعم أو أعلى الأجناس ، يهبط الى الأنواع التى تندرج تحته وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل أو بإستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل [2].

لذلك يعود الى ترتيب الموجودات مراعيا فى ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقى وقد عنى أفلاطون بالجدل الهابط المبنى على القسمة المنطقية فى مرحلة متأخرة من حياته ويسمى أفلاطون من يستطيعون اتقان عمليتى الجمع والقسمة بالجدليين .

> على أى الأحوال فقد كنت اسمى دائما القادرين على
> ذلك بالجدليين ، ويعلم الله ان كانت تسميتى هذه
> صوابا أو خطأ [3].

وأفلاطون يحاول تجاوز الكثرة المحسوسة وما يبدو فيها من تنافر واختلاف الى وحدة معقولة لكن الفكرة العامة التى تضم هذه الكثرة قد تكون عامة بحيث تضم عناصر غير متآلفة – لذلك من الضرورى أن نراجع الفكرة بتقسيمها الى أنواعها الطبيعية حتى نصل الى النوع الأخير الذى لا يوجد فيه أى تمييز أو إنقسام ولا توجد بعده إلا الأمثلة الفردية [4].

ونحن بهذا نرتفع عن المحسوس الى المعقول ثم نعود من المعقول الى المحسوس، وهذا كله على المستوى الفكرى بحيث لا نتعامل الا بالأفكار كما ذكر من قبل فى الجمهورية.

---

(١) فايدروس ٢٦٦ أ – ب ترجمة أميرة حلمى مطر ، ص١٦٦ .

(٢) أميرة حلمى مطر ، *الفلسفة اليونانية* ، ص١٨٨ .

(٣) فايدروس ٢٦٦ جـ الترجمة العربية .

(٤) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية ، ص١٨٨ – ١٨٩ .

ولتوضيح ذلك نفترض اننا بصدد تعريف س فنختار فئة واسعة تشمل س وغيرها أ ، ثم نقسم أ الى فئتين احداهما تشمل صفة موجودة فى س وأخرى لا تحتوى على هذه الصفة فتسمى الفئة الأولى ب وتوضع على اليمين وتترك الأخرى على اليسار وتسمى جـ، ثم الى تعريف الفكرة التى كنا بصددها ونحدد خصائصها من مجموعة الصفات التى وضعت على اليمين [1].

أ

ب ———————————— جـ

ب

د ———————————— هـ

و ———————— ز

وعلى هذا النحو يسير أفلاطون عند تعريفه للسوفسطائى مثلا كما سنرى فيما بعد، فيبين أن القنص نوعان ، قنص للحيوان ، وقنص للإنسان ومن الإنسان من هو غنى ومنه من ليس كذلك وينتهى الى القول بان السوفسطائى هو قناص يقتنص الأغنياء عن البشر [2].

ولذا يشير كونفورد [3] الى أن التفسير الأول للمنهج كما وضع فى فايدروس يخبرنا فيه أفلاطون أن القسمة لابد أن يسبقها الجمع أو مسح للنطاق الواسع للأنواع والتى لابد أن توضع تحت مثال عضوى واحد وموضوع القسمة هو تقسيم المثال العضوى والذى يقف على رأس القسمة .

وأفلاطون يشير الى تقديم المنهج باعطاء تقسيم توضيحى محتفظا بما يجب قوله عن القواعد والتى اشار اليها فيما بعد فعند دراسته للحب مثلا ادخلناه تحت حقيقة أخرى هى الهوس ولكننا لم نقف عند هذا الحد بل رجعنا الى استخدام القسمة المنطقية فأوضحنا أن للهوس أنواعا مختلفة فمنه ما هو انسانى منه ما هو الهى ، وتبين كيف يدخل هذا الحب فى هذين النوعين فالحب الذى تمتدحه هو

---

(١) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية ، ص١٨٨ .

(٢) أميرة حلمى مطر ، المرجع السابق ، ص١٨٩ .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٣.

الموصى به من الالهة ، وبهذا التقسيم انتهينا الى النوع الأخير الذى لا ينقسم [1].

هدف القسمة التعريف :

ومنهج القسمة المنطقية قد يستخدم لموضوعين متميزين كما يشر كورنفورد :

أولاً : تصنيف كل الأنواع التى تحت جنس واحد فى قائمة كاملة .

ثانياً : تعريف نوع مفرد فقط [2].

وأفلاطون يبدو أنه يتأمل فقط بعض الأحيان هدفاً أو غرضاً واحداً من هذه الأغراض وأحيانا الفرض الآخر ومثال للموضوع الأول وهو تصنيف كل الأنواع تصنيف الأنواع المندرجة تحت الفن فى قائمة واحدة كما يعرض أفلاطون وكذلك تقسيم الأنواع المندرجة تحت الجنس الهوس . [3]

والهدف من القسمة الثنائية هو التعريف الذى يجعلنا نهبط من أعلى الأجناس الى النوع المتميْز النهائى الذى لا يتأتى بعده نوع أخر ، بل توجد تحته الأمثلة الكثيرة والمختلفة فى عالم الحواس .

ويبدو من ذلك أن أفلاطون يريد أن يصل الى تعريف الشئ المراد تعريفه من خلال الجنس والخاصة المميزة له [4] ، وقد لاقت هذه العملية انتقادات كثيرة من أرسطو تلميذ أفلاطون ومن الدارسين المعاصرين الذين تطرقوا لدراسة فكر أفلاطون – كما سنرى فيما بعد.

تطبيق القسمة المنطقية على تعريف السوفسطائى :

إن غرض المحاورة هو تعريف السوفسطائى ، ومن هنا نعبر الحدود ما بين عالم الحواس الذى وضعت تياتيوس لتعبر عنه ، وعالم المثل .

ففى هذا الوقت توجد محاولة لتعريف مصطلح معروف لدى المشاركة فى

---

(١) أميرة حلمى مطر ، محاورات ونصوص لأفلاطون ، ص٣٨ .

وأنظر فايدروس ٢٧٧ب.

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٣.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٤.

وأنظر :

(٤) Cromb.e : an examiantion, P. ٣٣٠ .

فايدروس : ٢٤٤ جـ – ٢٤٥ جـ .

الحوار، أى لدى كل منهم فكرة عنه فى ذهنه ، فالشئ أو الموضوع ليس واقعى محسـوس .

وقد كانت النتيجة النهائية فى تياتيتوس هى أن اضافة البرهان الى الظن الصادق لا يؤدى الى برهان أو الى معرفة [١].

والسوفسطائى يسمى – فى التعريفات – شئ مفرد ولكن نوع **Kind** واضافة البرهان يوجد بمعنى جديد وهى التعريف بالجنس والخاصة المميزة وهذا يؤدى الى المعرفة بطبيعة النوع .

والغريب الآيلى فى السوفسطائى يقدم المنهج الذى يجب استخدامه ، فالنوع يمكن أن يعرف بتقسيم منتظم للجنس الذى يتضمن هذا النوع [٢].

ويرى لوتسلافسكى ومعه كورنفورد ان المنهج كان جديدا لمستمعى أفلاطون، ولكن القارئ الحديث يآلف مثل هذا التصنيف والذى يؤخذ من هذا النموذج ولكنه قد يكون قلقا تجاه الترجمة [٣].

وعلى الرغم من أن تقسيم أو تصنيف **The Angler** هو التقسيم الأطول فلم يكن اثناء ذلك تعليل للمنهج أو وضع لقواعد معينة يمكن اتباعها . [٤]

والتفسير الذى وضع من قبل كان يشير الى أن القسمة لابد أن يسبقها الجمع أو مسح للنطاق الواسع للأنواع والتى لابد أن توضع تحت مثال واحد عضوى، وموضوع القسمة هو تقسيم المثال العضوى والذى يقف على رأس القسمة ، كل الأمل فى التعريف يعتمد على الآختيار الصحيح للجنس ، وفى التعريف الأول للسوفسطائى – نجد أنه لا يوجد جمع أو استقراء يصل بنا الى الجنس الذى يراد تقسيمه. وأفلاطون يشير الى تقديم المنهج باعطاء تقسيم يوضح ذلك ، محتفظا بما يجب قوله من القواعد التى تضاف فى وقت آخر .

---

(١) Plato : Theaet ٢١٠ b -d .

(٢) Plato : Soph ٢٢٦ b.

(٣) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٢.

(٤) القواعد التى يمكن اتباعها لم تذكر فى السوفسطائى ولكن فى السياسى

وأنظر : Plato : Polit ٢٨٠ c.

فالصيد باعتباره نوعاً من أنواع المهارة كان لابد من البدء به ، ولكن أفلاطون يبدأ بالجنس لأنه إذا كان الصيد يمثل مهارة معينة فلابد أن يسبق تعريفه المهارة أى يوضع الصيد تحت جنس أعلى وهو الفن .

والمراحل التى تسبق تعريف الصيد تزودنا بنقاط بدء للمحاورات الخمس الأولى لتعريف السوفسطائى ويظهر كالآتى :

يقسم الفن الى انتاجى وابداعى أو اقتنائى ثم يقسم الانتاجى الى انتاج بالاستبدال وهنا يظهر السوفسطائى باعتباره تاجراًوبائعاً للمعلومات فى مقابل أجر .

وانتاج بالصيد وهذا بدوره يقسم الى قسمين ويظهر فيه السوفسطائى باعتباره صائداً للشباب الأثرياء . ويظهر فى الجانب الآخر باعتباره رجلاً ممالئاً أو يمارس فن الممالاة .

والقسم الثانى من الفن نجد فيه التفرقة وتحتها يجئ منهج التطهير ، والانتاج وتحت يجئ السوفسطائى باعتباره منتجاً أو صانعاً للحكمة الموهومه.[1]

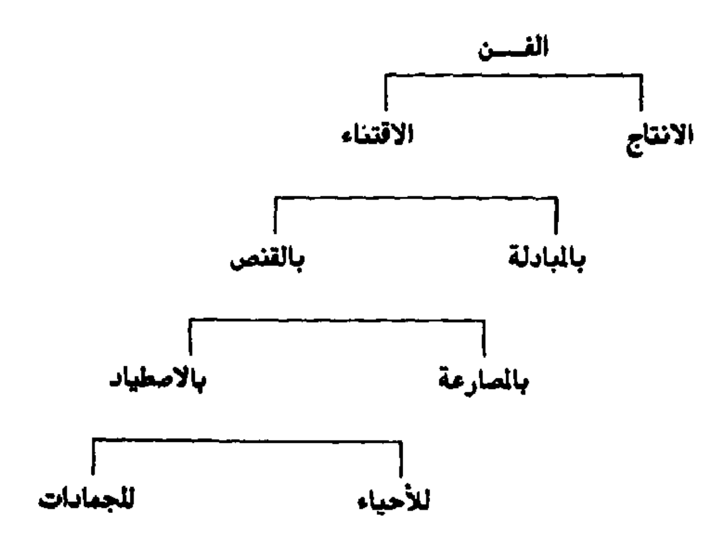
وهدف هذا التقسيم هو التحديد قبل التصنيف وهو أسلوب منطقى للعزل والاسقاط والتنحية على التوالى[2] .

وبهذا الشكل نجد أنفسنا أمام قسمة تحاول تصنيف الأنواع الموجودة كلها تحت جنس واحد فى قائمة كاملة .

---

(1) Plato : Soph : ٢٦٤ c-d .

(٢) السوفسطائى ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص٧٤ .


الفــــن
الانتاج
الاقتناء
بالمبادلة
بالقنص
بالمصارعة
بالاصطياد
للأحياء
للجمادات

ولكن تصنيف الفنون لا يقصد أن يكون منتظما أو كاملا لأن فئة Separation توضع مؤخرا . وفئة الانتاج تتضمن التعلم والمعرفة بجمع الأموال وبالصيد، وكلها فنون لا تقدم شيئا – ولكن فقط تجعلنا نمسك بالأشياء الموجودة بالفعل وتمنع الأشياء الأخرى من التواجد [1].

وبعد ذلك ينتقل أفلاطون الى القسمة حيث يوجد نوع واحد فقط يراد تقسيمه أو تصنيفه وهو الصيد .

التعريف الأول للسوفسطائي :

التعريف الأول للسوفسطائي هو أنه صياد قفص للشبان الأغنياء ويأتي هذا من تصنيف وتقسيم الجنس وهو صيد الماشية على اليابسة ، ويبدأ التمييز بين هدف السوفسطائي وهو الإنسان المروض والجزء الفني هنا هو تحليل السفسطه الخطابية والتي كان أفلاطون قد هاجمها في جورجياس ومن بعدها في فايدروس . وصيد الانسان يكون بالقوة أو بالاقناع فاللصوصية والرق والطغيان وفن الحرب برمته صيد عنيف والاقناع يتضمن عرض الخطابة السياسية في مجموعات أو على مسمع من الناس . ومنها المحاماه والقضاء ومخاطبة الجماهير والمناوءة [2].

وهو يفصل في القسم الثاني المقالات الخطابية للسوفسطائي لمستمعين بشكل خاص عن الخطابة العامة للسياسي والمحامي ويقدم السوفسطائي في تعارض مع المحب الزائف الذى وصف من قبل في فايدروس اعتباره يقدم الرشاوى لمحبوبه لاغراءه وهذا الضرب هو ضرب فن العشق [3] .

وفي نهاية التعريف يوضع السوفسطائي باعتباره من يمهر في البحث عن مجموعة من ضحاياه من أجل الخير على اساس أنه يعلم الفضيلة وهو هنا متناقض مع ذاته والذى سعى إليه ليس إلا المتعة . [4]

---

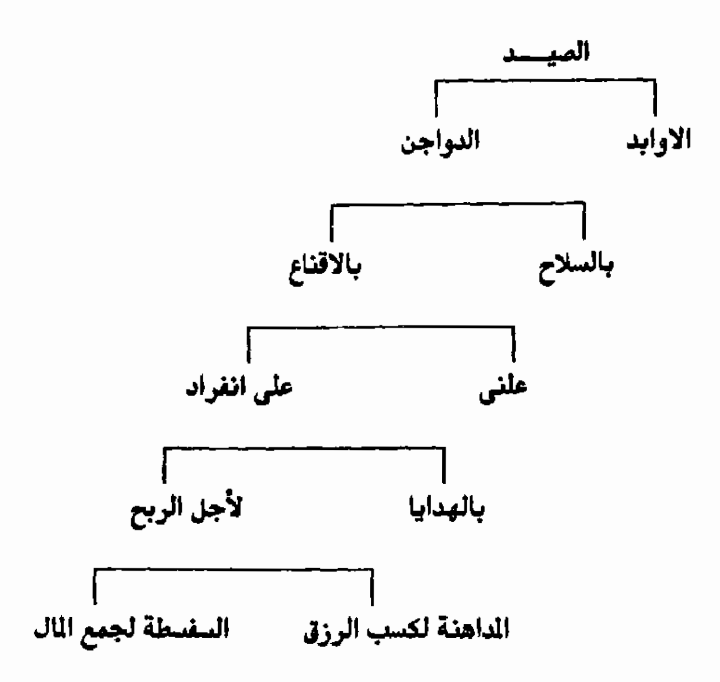
(1) Plato : Soph : ٢٦٢ b .

(2) Plato : Soph : ٢٢٢ c .

(3) Plato : Soph : ٢٢٢ d .

(4) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٧٤.

التعريف الأول :



ولذا يقول :

الفرع المعلن عن ذاته أنه يخالط الناس ويعاشرهم بغية الفضيلة ويتقاضاهم جزاءا إلا يجدر بنا أن نطلق على هذا الضرب من مطاردة الأفراد اسما اخر الامر جلياً إذ يبدو لنا أننا اكتشفنا السوفسطائى واعتقد انني ادعوه باسم ملائم [1].

ولـــذا :

قان من اصطياد البشر وصيد الأفراد منهم وفن اغتنام الاجرة ، وفن اكتساب النقود وفن ادعاء التهذيب ، أى صيد الشباب الأثرياء الوجهاء لابد أن يطبق عليه اسم فن السفسطه [2] .

وهنا نلحظ اشارة الى ما يوجد في وصف الخطيب ومهنة تعليم الفضيلة أو الأسلوب الناجح فى الحياة العامة والخاصة والتى كانت ميزة أساسية لبروتاجوراس.

ويرى كورنفورد أن الجنس الذى تم اختياره فى التعريف الأول هذا يلقى تأكيداً مبدئيا على الخطابة بدلا من أن يطرح جانبا سوفسطائيين اخرين مثل هيبياس والذى كان بشكل أساسى يعلم موضوعات متطورة للشباب الذين تركوا المدرسة الأولية .. ولكن هذا النوع يجد مكانا له فى التعريف الثانى . [3]

التعريف الثانى :

يقوم التعريف الثاني على أساس حنس اخر وهو المجادلة أى الاقتناء بالمجادلة ، فنصل فى النهاية الى تعريف السوفسطائى باعتباره تاجر علوم بالجملة.

---

(١) Plato : Soph : ٢٣٢ c .

(٢) Plato : Soph : ٢٢٣ d .

وأنظر السوفسطائى ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص٠ ٨٤ .

وأنظر : Plato : Gorg ٤٦٤ a, ٤٦٦ a .

وأنظر : Plato : Prot, ٣١٨e , ٣١٩ a .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٧٤.

وتقاضي اجر أو اتعاب وهو الملمح الأساسي في التعريف الأول ، يصبح في هذا التعريف في المقدمة ويقوم على اساس التجارة بالاستبدال بدلا من الصيد وتميز البيع عن إعطاء الهدايا يميز السوفسطائي باعتباره بائعا بشكل أساسي [1].

تبادل السلع يقسم إلى : من يوزع بالبيع انتاجه بالذات ، ومن يصرف انتاج الغير وهو منه الاتجار وهو يقسم الى بيع السلع في نطاق ضيق ، وبيع السلع في نطاق واسع أى الانتقال من مدينة لأخرى [2].

والسوفسطائي يبيع البضائع التى تنعش الروح أو النفس وليس الجسد، ويوضع في البداية مع الفنانين والرسامين ومبيعات السوفسطائي هى المعارف وبصفة خاصة معرفة الفضيلة .

ولذا يقول :

> قد يلائم اذن اسم بيع الفنون الصنف المتعلق بالفنون الأخرى واما الصنف المتعلق بالفضيلة فتشجع واعطه اسما أى اسم اخر يتفوه المرء ولا يخطئ ما خلا الأسم الذى نبحث عنه الا وهو السفستى [3].

ومن أجل ذلك فهو :

> ضرب من الاقتناء وفن التبادل وفن التسوق والاتجار والمتاجرة بالأرواح وبيع الخطب والمعارف المتعلقة بالفضيلة ، لقد بدا لنا فن السفتيه بوضوح [4].

وكل هذه المسائل التى يناقشها أفلاطون بصدد تعريف السوفسطائي في التعريف الثاني لها علاقة وثيقة [5] بما جاء في الحوار التمهيدى في بروتاجوراس

---

(١) Plato : Soph : ٢٢٣ e .

(٢) Plato : Soph : ٢٢٤ a-c .

(٣) Plato : Soph : ٢٢٤ c .

(٤) Plato : Soph : ٢٢٤ d .

(٥) Plato : Prot ٣١٣ b .

حيث حذر سقراط هيبوقراطيس الصغير ضد من يثق فيهم فى الوقاية بنفسه، ومن هؤلاء التجار الذين يبيعون المعارف متنقلين من بلد لآخر. بغية تعليم الفضيله للشباب وقد كانت نصيحة من سقراط فى أن يلجأ هيبوقراطيس الى مقياس يستطيع به أن يعرف ان كانت هذه المعارف التى يشتريها أو المحاضرات التى يستمع اليها من بروتاجوراس حقيقة وصحيحة ونافعة للروح أم لا لأن ما سيأخذه من معارف سيذهب للروح مباشرة ولن يكون هناك فرصة للامتصاص أو التجريب أو الاختبار.

التعريف الثالث والرابع :

السوفسطائى : من صغار المرتزقة .

السوفسطائى : بائع معارف .

يشير أفلاطون الى أنه :

> لن تسمى باسم أخر غير هذا الأسم الذى سميت به منذ لحظة رجلا يتمركز هنا فى المدينة ويشترى معارف تدور حول الفضيلة يستنبط هو نفسه منها قسطا ويبيعه ، وينوى أن يتعيش من هذا العمل [1].

ولــــذا :

> فإن فن الاقتضاء والتبادل والتسوق وبيع السلع مشتراه أم سلع انتاج شخص هذا وذاك مهما كان صنف البيع الدائر حول مثل هذه المعارف سوف تظل تدعوه ضربا سوفسطائيا من البيع [2].

والتقسيمات فى هذين التعريفين تعيد العلاقات التى تجرى فى القسم الأول . ولكن فى نظام مختلف ، وتلقى الضوء على تقاضى الأجر لتعليم الفضيلة والذى يأخذ فى التعريف الأول وضعا مختلفا وليس هناك اعتراض على مدارس أو معلم يتقاضى مالا فى تخزين المعرفة أو المعلومات التى يمكن أن تنقل الى الغير ، والشخص الآخر سوف يأخذ شيئا يرغب فيه ويمتلكه وهو الشئ الذى يمثل قيمة

(١) Plato : Soph : ٢٢٤ d .

(٢) Plato : Soph : ٢٢٤ e .

لأمواله فكثير من التعاليم كانت من هذا النوع .

ولكن ما ينكره أفلاطون وسقراط هو تقاضى أجر مقابل تعليم الفضيلة ، فالفضيلة على الرغم من انها طبقا لما يقوله سقراط تتضمن نوع معين من المعرفة فهى ليست الشئ الذى يمكن لأحد من أن يقوم بتعليمه وليست هى مخزنا من المعلومات يمكن نقله من انسان لانسان اخر ولذا كان تحذيره لهيبوقراطيس فى بروتاجوراس أن يعود الى ذاته لأن بها كل معرفة .

وأكثر من ذلك فان الرجال الذين مهروا فى تعليم الفضيلة أو بيعها لا يمتلكونها هم انفسهم أو حتى يعرفون ما هو ، ولكى تقدم للبيع شيئا لا تمتلكه أو تحوزه انت حتى لو استطعت حيازته فلا يمكن أن تنقله للغير ولذا فالخطابة السوفسطائية لا تقوم بتعليم أو نقل شئ للآخرين ، بل هى خطابة فاسدة وليست صحيحة لأنها لا تقوم على توجيه النفس الوجهة الصحيحة .

ان معلم الفضيلة الذى يطلب اجرا يثير فى أفلاطون نفس نوع الكراهية التى يستشعرها الإنسان الذى يحاول أن يؤجر قديسا كى يقدم له نصيحة روحية ويستقبل نصيحة طبية من الطبيب مقابل خمس شلنات فى كل زيارة[1].

والتعريفات الأربعة الأولى السابقة قد تؤخذ على أنها تحليل لهذه الممارسة التى كان يقوم بها سوفسطائيو القرن الخامس ق.م. باعتبارهم خطباء ومعلمين يتقاضون أجرا ماليا مقابل تعليم الفضيلة .

التعريف الخامس :

التعريف الخامس يحاول تعريف فن المماأه وهو مأخوذ من الفن – اقتناء – باعتباره مناقض لفن الانتاج – أى أنه فئة من الفن ولكن تتبع نطاقاً أخر.

والميزة الأساسية لهذا النوع ليست هى الصيد أو البيع ولكن[2] **Contention** أو مستعد أو قابل للانتصار أو الصراع من أجل العيش وتقاضى المال يكون فى النهاية كى يصبح ،علامة على فن أو مهنة السوفسطائى المحترف وتمييزه عن الآخرين غير المحترفين .

---

(١) F.M. Cornford : op . cit., P. ١٧٥.

(٢) = The art of winning of prevailing.

= Fit for contesling or striving = Fitted for winning.

والصراع يتميز فيه الصراع الفردى Friendly عن الصراع غير الودى Unfriendly .

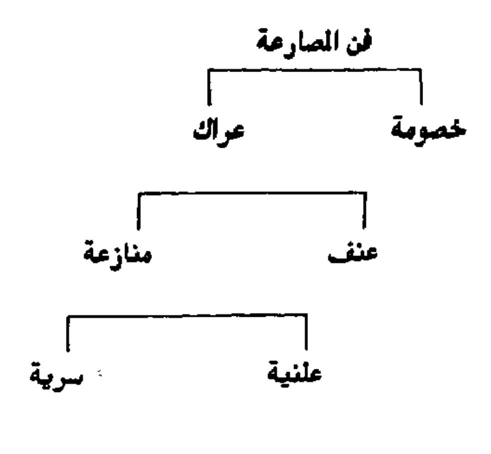
وبعد ذلك الحوار أو الخلاف اللفظى عن الخلاف الجسدى فى الصراع الجسدى .

وفى الخطابة يتميز خطابه فى حوار طويل على العامة حول الحقوق والواجبات يتميز من شكل أخر يتمثل فى السؤال والإجابة .

ولذا يقول :

> فى جدال التناقض ذاك الفرع الذى اختصاصه التنازع بشأن العقود والمقاولات قسم المنازعات من حيث أن فرعا منه يجرى علنا ويتناول قضايا العدل والنظام ، بخطب مسهبه تقارعها خطب مبهمه فهذا فرع المنازعات القضائية .
> أما الفرع الجارى فى العزلة والمقطع أربا ارباً الى أسئلة واجوبة فهل اعتدنا أن ندعوه إلا جدالا ومناقضة .[1]

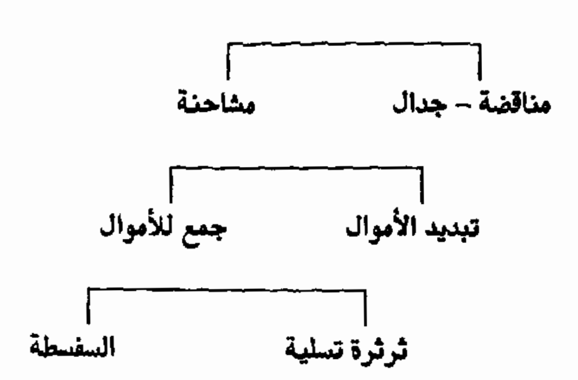
التعريف الخامس :



---

(1) Plato : Soph ٢٢٥ a-b .

وأنظر السوفسطائى ، ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص٨٨ – ٨٩ .



مناقضة - جدال
مشاحنة
تبديد الأموال
جمع للأموال
ثرثرة تسلية
السفسطة

وفى النهاية هناك الخلافات الغير منظمة فى الحياة العادية وإذا كان الحوار سوف ينظم ويرتب بقواعد الفن فنحن نسميه فن المالاة .

ويبدو السوفسطائى جنس لكسب المال، ينتهى الى فن المشاحنة والمناقضة والمنازعة والمصارعة وفن اقتناء الثروة .

وفى التلخيص النهائى لكل التعريفات فان هذا النوع سيدعى ببساطة

والسوفسطائى المالى مثل اوتيديموس يميز بأنه يتقاضى مالا ويدعى أو يطلق عليه صانع المال أو Money maker [1].

ولكن هناك من يضيعون أموالهم .

ونوه الحوار أو النقاش الذى جعل شخص يهمل شئونه الخاصة بمتعة قضاء الوقت بهذا الشكل ، ويعد فى شكل لا يقدم اية متعة للمستمع العادى هذا ما يمكن تسميته نوعاً من الـ أو غير ناضج .

ويشير كورنفورد أنه لا يمكن الموافقة مع كامبل على أن سقراط من هؤلاء الذين يقضون وقتهم دون مقابل وهذه الفئة يقول عنها أفلاطون :

> انا اعتقد أن الفئة المنصرفة الى هذه المنازعات
> سببت ما فيها من متعة دون اكتراث لصالحها،
> ودون ان يلقنه أكثر المستمعين لها بالاصغاء الى
> أقوالها ما علينا الا أن ندعوها حسب رأيى باسم
> جماعة الهذر والثرثرة [2].

على الرغم من أن سقراط لم يهمل شئونه الخاصة وأصبح فقيرا من متابعة رسالته وكان الآخرين يستمتعون بالاصغاء اليه بل وبالتأثر به وإلا لما كانت هذه التهم التى وجهت اليه بأنه مفسد الشباب ، ولقد كون مدرسة استمرت من بعده فى إطار تعاليمه ودروسه .

---

(١) : For Money
= money making, gain , profit.
= ov = deparesed to prarte = Frivolous
= Frivolity = keeness.

(٢) وأنظر السوفسطائى ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص٩٠ .

ولا يتفق كورنفورد [١] كذلك مع دييس من أن هذا المنازع هو الجدلى الصحيح. فان ذلك سيجعل الفيلسوف الحق نوع من الممالاة يناقش من أجل الشهرة أو الانتصار .

ويعتمد دييز على بعض خطوات من فيدون والجمهورية وفايدروس باعتبار أن هذه الفقرات توحى بما يجئ فى السوفسطائى بالإشارة لهذا النوع من الناس على أنهم الجدليون .

ويرى كورنفورد [٢] انه من الصحيح أن هذا المصطلح **Babbling** يطلق على الفلسفة وبصفة خاصة على مناقشات سقراط مع المصطلح الذى يتعلق بالعلم الايونى الذين لم يحصلوا على أجر ، ولابد أن هناك بعض المتابعين لسقراط الذين يمكن وصفهم باعتبارهم وهناك شك فى أن يكون الميجاريين هم المقصودون بذلك فقد كانوا متابعين للجدل الايلى، ولذا فالنقاش يشمل مع الخطابة الشفاهية والسياسية المناقشات الجدلية لزينون الآيلى (بالاميدس ايليا)[٣] وهو الفن الذى أشار اليه أفلاطون أنه يجعل نفس الشئ يبدو لسامعيه مشابه وغير مشابه ، واحد وكثير ، ساكن ومتحرك ، وكل ذلك ينتقد باعتباره فن الخداع .

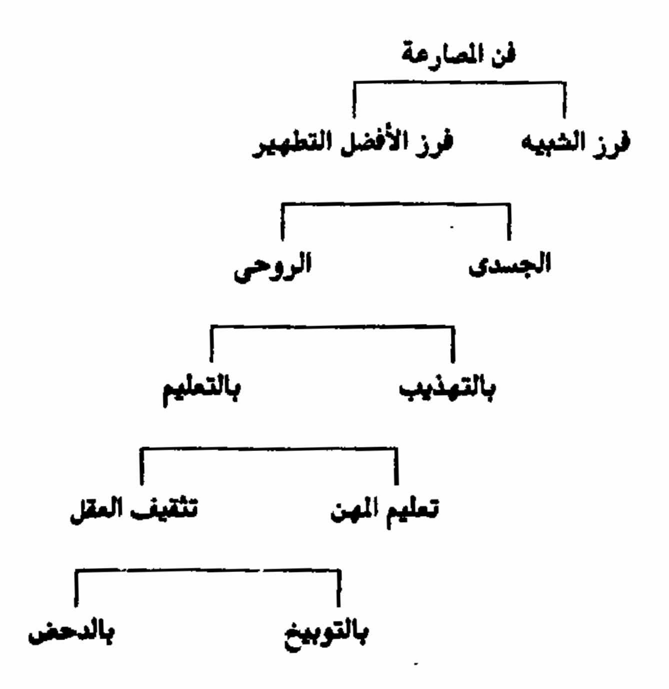
---

(١) **F.M. Cornford : op. cit., P. ١٧٦.**

(٢) **F.M. Cornford : op. cit., P. ١٧٥.**

(٣) **Plato : Phaedrus ٢٦١ c.**

التعريف السادس :



فالتناقض الرئيسى فى ذمن أفلاطون هو التناقض بين الجدل أى الفن الصحيح للحوار الفلسفى، وتكتيك الحوار اللفظى للانتصار والذى انتجه الميجاريون عن المنهج الذى قدمه زينون الآيلى .

وقد كان هذا كافيا بالنسبة لطريقة سقراط ، وقد اختلطت الطريقتان عن ايزوقراطيس الذى يمثل حاملا لتراث جورجياس فى الخطابة السوفسطائية والذى أصر على أن يضع المدارس السقراطيه الفلسفية مثل الايلية والميجارية يقف فى موقف مناقض أو تناقض مع الاجراء التطهيرى الذى يقوم به سقراط نفسه .

التعريف السادس :

السوفسطائى : داحض ممتهن

وهذا التعريف بعكس التعريفات السابقة يسبقه الجمع أو الإستقراء أى مسح لنطاق العمليات التى تخدم الغرض فى هذا التعريف .

ولذا يقول :

بأى الأسماء ندعو بعض الأعمال المنزلية مثل صفى
وغربل وذرى وانتقى وعلاوة على ذلك مشط ولف
وحاك ونحن نعرف أن فى الحرف والمهن عشرات
وألوفاً من مثل هذه الأسماء ..
أليس كذلك ؟؟
ومثل هذه الأعمال بجملتها يقال عنها انتقالية.[1]

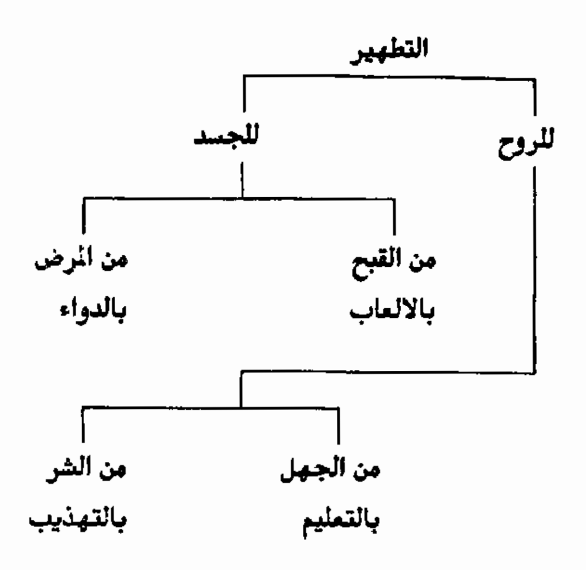
وبعد ذلك يبدو أن الجنس المراد تقسيمه هو الفرز أو الانتقاء.

حرفة الانتقاء أو الفرز فابحث فى هذه الحال
وإذا كان فى وسعنا على وجه من الوجوه أن
نستشف فيها صنفين [2].

---

(1) Plato : Sophist ٢٢٦ a-b .

(2) Plato : Sophist ٢٢٦ c-d .



والسبب أو الغرض من هنا الا يشترك هذا التقسيم مع التقسيمات الأخرى والتى استخرجت كلها من فن الاقتناء aquisitive وأشكال السفسطة التى نجد تعريفها فى التعريفات السابقة تعتمد أساسا على فنون الحيازة وكسب التأثير على الشباب الثرى ، أو كسب المال ببيع المعرفة ، أو الانتصار فى المناقشة بدلا من البحث عن الحقيقة .

كل هذه الأنواع أو الدوافع تنضم بالعودة الى فرع ضئيل الحجم فى الفن، غير معروف حيث أن الفن فى البداية قسم الى فن حيازة وفن انتاج [1].

والفنون التى تتجمع – كما هو واضح من الفقرات – تقدم فجأة دون أية اشارة لعلاقتها ببعضها البعض مع انه فى الجمع العادى أو الاستقراء العادى يوضع فى الاعتبار المصطلح المفترض مع الآخرين الذين يمكن بشكل معقول أن يظن أنهم يمثلون هذا المصطلح [2].

ومن هنا فالسفسطة ليست متضمنة والقارئ يترك بشكل كامل دون أى إشارة للعلاقة بين السفسطة وهذه العمليات المنزلية ، وليس هناك نوع من الوعد بأن

(1) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٧٧.

(2) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٧٨.

التقسيم هنا سوف يؤدى الى تعريف السوفسطائي أو أنه في إمكانه أن يخمن وجود تعريف في النهاية للسوفسطائي بل لطريقة سقراط .

وفن الانفصال يقسم الأشياء التى يفصل بينها وقد تكون متشابهة ولكن العناية هنا بالطهارة والتى تطرح جانبا ما هو سئ وتقيد ما هو حسن . ونوع من أنواع الطهارة هو الطهارة الجسدية للأشياء غير الحية وللأجسام الحية، ويتضمن ذلك هذه الانفصالات الداخلية والعلاج الذى يؤثر بالتدريبات وبالأدوية.

ولذا يقول :

في الحقيقة يليق ان نشمل في اسم واحد أنواعا كثيرة من تطهير الأجساد ، مثل : الأنواع المتعلقة بتطهير أجساد الأحياء ، مما تفصله الرياضة البدنية والمعالجة الطبية تفصيلا صائبا ، فيظهر داخل الجسد وما يطهر منها خارج الجسد ، مما يوفرة في التحميم . وان كان اسمه مصيسا مزدرى ثم الأنواع المتعلقة بالأجسام غير الحية التى تتناولها بالعناية مهنة القصار أو إجمالا حرفة المزين [1] .

والنوع الآخر من التطهير هو الذى يخرج الشر من النفس [2].

والمرض لا ينظر اليه بالشكل العادى على أنه نقص في التوازن فى حاجة الى استعادة ولكن باعتباره Sedition نزاع أو تحريض أو فتنة أو حرب أهلية بين أشياء تسير بشكل طبيعي منتظم ، وهذا من أجل صالح المقابل في النفس ، حيث هناك شئ مشترك في كل مكان ، الاحكام على الرغبات ، الشجاعة مع اللذات .

يقول :

ما رأيك ؟ الم تلاحظ أن الأوهام تخالف الرغبات

---

(1) Plato : Sophist : ٢٢٦ e - ٢٢٧ a .

وانظر السوفسطائي ، ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص٩٣ .

وانظر : F.M. Cornford : op. cit., P. ١٧٨.

(2) Plato : Sophist : ٢٢٧ a .

في نفوس الاسافل ، وان الشجاعة تباين اللذات
وأن المنطق يقاوم الشاعر ، وان كل هذه متضاربة
فان قلنا عن الثورة والمرض أنهما شر الروح يستقيم
قولنا كل الاستقامة [1].

ووصف الشر يستدعى بعض فقرات أخرى حيث الصراع بين ثلاثة أجزاء من النفس يقارن الحياة السياسية أو التنظيم السياسي. وهكذا فان الجانب الروحى يأخذ جانب العقل ضد الرغبات في الصراع الموجود في الروح[2] وهذا شكل أو صيغة أفلاطونية أكثر منها صيغة سقراطية، والعكس هنا لا توجد مع الجهل ولكن يتميز عنه .

والجزء المقابل للدواء باعتباره العلاج أو الشفاء للمرض الجسدى هو بالنسبة للمرض الروحى العدالة وقد استخدم جورجياس نفس الترادف بين الطبيب والقاضي الذى يحكم على أو يعاقب المخطئ لكى يخلصه من قبحه[3].

لأن :

مهمة التطهير الابقاء على ما هو صالح واقصاء
كل ما هو طالح .

والتدريبات الجسدية هي العلاج الطبيعي للقبح الجسدى فالنقص يعود الى نقص في التناسب ، ويعامل أفلاطون هنا هذا النقص الجسدى كمرادف للنقص فى التناسب أو التعاون بين الغرائز في النفس والذى يسبب انتفائها لعلاقتها الموحدة أو تخبطها [4].

والجهل هو ترك الغرائز الجسدية تجاه الحقيقة وهو بشكل دائم غير إرادى، ضد الرغبة الحقيقية للغاية .

يقول :

ما الجهل الا الانحراف عن الصواب عندما

---

(1) Plato : Sophist : ٢٢٦ e .

(2) Plato : Rep. ٤٤٠ b .

(3) Plato : Sophist : ٢٢٧ b .

(4) Plato : Sophist : ٢٢٨ e .

تستهدف الروح الحقيقية فيقع ادراكها على
جوانب تلك الحقيقة [1].

وعلاج الجهل في كل اشكاله العديدة هو التعليم[2] والتعليم بعد ذلك ينقسم الى تعليم تطتيكى منظم وهو ككل ايجابى، وفرع أخر هو التعليم الأخلاقى [3].

والتربية تؤخذ بشكل سلبى باعتبارها أخذ النفس من عوائق الحكمة والتى تمنعها عن القدرة على الفهم وهذا التعليم مناقض لنظام التعليم الذى يقدمه السوفسطائيون فى التعريفات السابقة والذى ينتج بالتأكيد عن نتاج عوائق الحكمة . ومنهج التربية الذى يمارسه الآباء يتناقض مع منهج هؤلاء الذين اقنعوا أنفسهم من أن عدم القدرة على الفهم هو غير إرادى ، وهذا يسبب أو سبب لكثير من الآلآم فهم يضغطون على الشخص بالأسئلة عن موضوع ما وهو يعتقد أو يتخيل أن لدية شئ ما لكى يقوله عن هذا الموضوع فيما هو فى الحقيقة فيتحدث دون معنى ، وعندما يبدأ هؤلاء الأشخاص فى الحركة فهم على استعداد أن يتمسكوا بآرائهم ويجمعوها فى مناقشة ويواجهون هؤلاء واحدا واحدا ، وهنالك فيظهرون لهم أنهم فى تناقض على نفس الموضوع وفى نفس الوقت وعلى نفس وجهة النظر، وعندما يشهد الآخرون بذلك فانهم يختلفون مع أنفسهم ويصبحون أكثر رقة تجاه الآخرين، وهكذا وبهذه الوسائل فانهم يتخلصون من عوائق ذاتهم . [4]

وهؤلاء الذين يقومون بهذه العملية من التطهير على نفس الشاكلة من الذهن مثلهم مثل الأطباء الذين يعرفون أن الجسد لا يمكن أن يحصل على فائدة من الغذاء الذى يحصل عليه حتى تنتهى كل المعوقات الداخلية [5].

وقد لاحظ هؤلاء أن ذلك صادق بالنسبة للروح التى لن تكون نافعة التعليم

---

(1) Plato · Sophist : ۲۲۸ d .

وانظر السوفسطائى ، ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص٩٦ .

(2) = En Teaching = Instruction .
= En Teacher
= En Teaching = Education

(3) = En Fit for Teaching.
= En Education .

(4) Plato : Sophist ۲۳۰ c-d.

(5) F.M. Cornford : op. cit., P. ۱۸۳.

الذى تحصل عليه حتى تستطيع المرور باختبارات من حين لآخر وأن تضع الإنسان فى إطار عقلى مناسب وقد ظهرت وهكذا بتطهير الإنسان ويقتنع من انه يعرف فقط ما يعرفه وليس شيئا أخر.

ولذا يقول :

> وقد فكروا أن عين الشئ يحدث للنفس وانه لا يمكنها ان تجني فائدة المعارف المقدمة لها، قبل أن يدحضها داحض ويسوقها الى الخزى والخجل من ذاتها وينتزع منها الآراء العائقة للمعارف ويظهرها نقية من الأوهام ويحملها على الإعتقاد أنها تعرف فقط ما تعرف بالضبط فلا تدعى معرفة أكثر من ذلك [1].

وهذا الإمتحان أو الاختبار **Elenchus** هو المنهج الأقصى للتطهير وكل هذه الفترة تدور فى إطار نغمة . وسلوك الجمهورية فهى تصف منهج سقراط الذى يمكن فى الدفاع أن الحياة التى ليست موضوعا للاختبار ليست هى الحياة الأسوأ لأن الأسوأ منها بطبيعة الحال هى حياة :

> « اعتزاز من لا يعرف بأنه يعرف ، وأخشى أن تتأتى عنه كل الزلات التى يزل بها فكرنا جميعا » [2].

ولكن أفلاطون يتعجب ويتساءل أن يكون هذا هو عمل السوفسطائيين ؟ لأن هذا الفن هو أعظم الفنون فى رأيه ولابد أنه يتعرض له الإنسان طالما يريد أن يتطهر من العاهات ويحصل على ذروة الجمال وعلى السعادة فى الحقيقة ولذا يقول :

> أخشى من جهتى أن ادعوهم سوفسطائيين [3].

وبعد استعادة التعريفات الخمس الأولى يبدأ أفلاطون فى تقديم السوفسطائى فى عمله الحقيقى ولذا فالفنون التى تجمع أو يتم مسح نطاقها تقدم بشكل مفاجئ

---

(1) السفسطائى ، ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص١٠١ . Soph ٢٣٠ c-d

(2) السفسطائى ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة ص٩٩ .Sophist ٢٢٩ c

(3) Plato : Sophist ٢٣١ a .

دون إيجاد علاقة بينها ، ولكن الإستقراء العادى يضع فى الإعتبار المصطلح المفترض لإقامة التعريف عليه مع آخرين يمكن أن يمثلوا عقليا هذا المصطلح والموضوع هو معرفة الخاصية العامة باعتبار أنها الشئ الضرورى أو الحيوى على أساس أنها الجنس الذى يجب تقسيمه [1].

وفى الخطوة الأخيرة فان فن القسمة يقسم والاشياء المنقسمة التى قد تكون متشابهة ولكننا نضع أعيننا فقط على التطهير[2].

وبهذا الشكل فان نوعا منه هو تطهير الأشياء المائية والجسم الحى ، ويشمل هذا التفرقة الداخلية بينه والمتميزات التى تتأثر بالألعاب الرياضية والأدوية والنوع الأخر هو الذى سيطرح أو يطهر النفس بعد الشر . وإذا كانت الألعاب الرياضية والأدوية لا ينظر اليها على انها تخلق الصحة والقوة ولكنها توضع فى فئة التطهير مثلها مثل الاستحمام لكنها توضع فى الفقرات الأخيرة على أساس أن الدواء هو علاج للمرض ، والألعاب الرياضية دواء للقبح ، وبالمثل فان تطهير الروح ليس هو انتاج الفضيلة ولكن هو طموح البشر [3].

أن أفلاطون قد يقصد انتزاع المنهج الجدلى فى القسمة بشكل أكثر علنية مما فعله من خلال إطار التفرقة التى تميز الأشياء المتشابهة فالجدل هو التقسيم طبقا للأنواع ، وهو يكشف الإختلافات المميزة التى تفصل الأشياء المتشابهة فى الوجود لنفس الجنس [4].

وأختيار الفلسفة فى إطار السوفسطائى هو بشكل أساسى تحليلى - بمعنى رسم أو تخطيط كل نطاق المثل فى كل صورها بالقسمة المنطقية ، ولكن الأمر يختلف فى السياسى كما سنرى فهو تركيبى [5].

أن أفلاطون يتحول من مجموعة الأفراد بصورتها الشائعة الى نطاق العلاقات بين المثل بعضها البعض وبشكل محدد العلاقات بين المثل التى تجرى فى تعريف مثال محدد.

---

(١) Plato : Sophist ٢٢١ e .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٨٥ .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٨٦ .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٨٦ .

(٥) F.M. Cornford : op. cit., P. ١٨٥ .

شروط القسمة الصحيحة :

قد أفلاطون منهجه الجديد القائم على التأليف والتحليل ثم قام بتطبيق هذا المهج لتعريف أو للوصول إلى تعريف محدد للسفسطة أو لطبيعة عمل السوفسطائى المحاكى الداحض ، ولكنه لم يضع قواعد معينة لضبط هذا المنهج إلا فى مرحلة متأخرة .

وقدم بعد ذلك الشروط الواجب اتباعها فى القسمة أو فى المنهج أو ما يمكن التسمية النصائح الأساسية التى يجب أن يسترشد بها من يعمل بهذا المنهج الذى يرى أفلاطون أنه المنهج العلمى وهو الطريق الى الحقيقة ضد كل تعصب .

ولذا فان من أوائل النصائح التى يجب اتباعها هو ألا يهمل الباحث أى شئ مهما كان حتى ولو كان بغير معنى .

تقسيم الأشياء طبقاً لطبائعها :

افترض أنه فى تقسيم الأعداد عليك أن تقطع عشرة آلاف من كل الباقى وتجعل منها واحدا وقارن الباقى تحت اسم فئة أخرى ، فقد نقول هنا أنها درجة مفردة لأنك أعطيت لها اسم مفرد بينما عليك أن تفعل تصنيفا أفضل وأكثر منطقية للأعداد إذا ما قسمت هذه الأعداد لفرد وزوجى أو بالنسبة للفرع الانسانى إلى ذكر وأنثى وفصلت فقط بين الليديين وافريجيين أو أى مجموعة أخرى وقارنتهم ضد الباقى عندما لا تستطيع أ تستمر فى عمل تصنيف – تقسيم – الى أجزاء والتى هى أيضا فئات Classes [١] .

يتضمن هذا المنهج النصيحة الأولى للمنهج فى تياتيتوس وهى أن يقوم الباحث بتصنيف الجزئيات طبقا لأنواعها وأرتباطها الضرورى ، ولذا كان النقد موجه الى تقسيم الناس الى أغريق وبرابرة أو تقسيم الأعداد إلى واحد وعشرة آلاف وبعدها الأعداد التالية[٢].

عدم الارتباط بالطول او القصر فى المناقشة :

ويحذر أفلاطون التلاميذ الذين يستطيعون المضى فى الطريق إلى النهاية من أن الطريق قد يكون طويلا أو قصيرا ، لأن الغرض من التدريب المنطقى قد أصبح

---

(١) Plato : Polit ٢٦٦ d .

(٢) Plato : Polit ٢٨٦ e .

معدا للمشاكل الأكثر صعوبة [1].

ويشير لوتسلافسكي إلى أنه يبدو أن شكل أو تكوين محاورة السوفسطائي – وهو الشكل الذى قدم فيه أفلاطون تطبيقا للقسمة – قد لاقى نقدا لطوله أكثر مما ينبغي ، ومن أنه يدور حول الموضوع الذى يعالجه ، ولذا يحاول فلاطون الاشارة إلى أن هذه الانتقادات عليها أن تعرف كيف تظهر نتائج مماثلة بطريق قصير ، لأنه سواء كان الطريق طويلا أو قصيرا فالفائدة من العرض هى تطوير القوة الجدلية [2].

ونموذج التدريب الجدلى المنطقى يحتل فى ذهن أفلاطون مساحة كبيرة وقوية مع تزايد فى قوة الخيال ، وهو يصر على أن لهذا التدريب أهميته فى كل خطوة من الخطوات ، ويشابه ذلك بأن الشخص الذى يسأل عن الحروف التى تتكون منها الكلمة لا يهدف فقط إلى الاجابة عن هذا السؤال الجزئى ، ولكن فى أن يصبح أكثر مهارة فى قواعد اللغة [3].

وهكذا يصبح البحث فى طبيعة رجل الدولة مجرد درس فى الجدل[4].

لأن الهدف من الحياة هو أن يصبح الانسان أكثر حكمه أو أفضل بوسائل العلم والعدالة ولذا فأن الأفكار الصادقة أو الظنون المؤسسة جيدا على هذه الأشياء تمثل شيئا الهيا ، ولذا فهى توجد فقط فى النفوس الالهية أو أنها لا تظهر إلا للنفوس الالهية [5].

لأن سعادة النفوس القصوى فى المعرفة ، ويلاحظ أن أفلاطون يورد مصطلح أو معنى لم يرد عنده من قبل أو عند غيره ليعنى أهمية المعرفة الانسانية باعتبارها نهاية المجهودات الفردية وهى فى عملية تزايد باستمرار وتتحول من جيل الى جيل وفكرة الرغبة أيضا تصل الى حدها الأقصى ويطبق عليها التدريب المنطقى [6].

---

(١) Plato : Polit ٢٨٦ e .

(٢) Plato : Polit ٢٨٧ a .

(٣) Plato : Polit ٢٨٥ c .

(٤) Plato : Polit ٢٨٥ d .

(٥) مثل هذا المفهوم لم يكن عنده عندما كتب المحاورات السقراطية واستخدام مصطلح فى السياسى مثل علامة على أن المحاورة كتبت بعد الجمهورية وهناك علامات كثيرة يمكن لا غنى عليها فى تحقيق مثل هذه العلاقة بين المحاورتين .

(٦) Plato : Polit ٢٧٢ d .

القوة على التساؤل والاجابة :

والأداه الرئيسية للتدريب المنطقى هى نفسها كما كانت فى المراحل السابقة هى القوة على التساؤل وإجابة الأسئلة .

فالجدلى الصحيح هى الذى يستطيع أن يضع الأسئلة ويجد الاجابات عليها، وفكرة التشابه والاختلاف يظل لها الأهمية التى اكتسبتها من قبل فى بارمنيدس ، لأن الجدلى يطلب منه أن يكتشف كل الاختلافات فى مجموعة الأشياء وأن يعلم كل العلاقات التى تجمعها فى وحدات منطقية مختلفة . [1]

فأخذ العناصر الرئيسية فى وظيفة الحاكم هى أن يربط بين العناصر المختلفة فى الدولة مثلما يربط بين عناصر مختلفة **of his web . warp and woof** .

لأن كل علم يؤسس على اختيار ما هى العناصر المتفقة أو المناسبة ، والوحدة الصحيحة للجزئيات المتشابهة فى أن واحد ، بينما الملاحظات التى لا فائدة منها أو الأفكار غير المقيدة الغير مفيدة تمثل ما يتعارض مع ذلك .

وهذا يتطلب تعريفا مضبوطا لكل فكرة ويعتمد ذلك على المنطق العقلى وليس الادراك الحسى [2].

المعرفة تعتمد على العقل الخالص :

والعلاقة بين الحقيقة والعقل يُعاد الاصرار عليها والتأكد على أهميتها بالنسبة للمنهج لأنه ليس هناك جسم أو رسم يمكن أن يتفق مع الجوهر الحقيقى للأشياء والتى تدرك فقط عن طريق العقل الخالص [3].

وهى القولة الأساسية والرئيسية عند أفلاطون منذ أن وضع نظريته فى فيدون والجمهورية وفرّق بين معرفة ووهم أو ظن . [4]

لو استطعت ياسقراط ألا تستمر فى الاهتمام بالكلمات فسيكون حظك موفورا بالفلسفة عندما تصل الى سن طاعنه فى الكبر .

والام فلنترك المناقشة حول الكلمات ، هلى يمكن

---

(١) Plato : Polit ٢٨٥ b .

(٢) Plato : Polit ٣٠٨ b .

(٣) Plato : Polit ٢٨٦ a .

(٤) Plato : Phaedo ٦٥ d .

أن ترى الطريق الذى يمكن فيه اظهار فن القيادة
لنوعين من الأنواع ، أن يجعل هذا الذى نبحث
عنه مرتين في عدد الأشياء انه يمكن البحث عنه
بين نصف هذا العدد ؟؟

والمثل لابد ان تفهم بشكل مستقل عن اللغة ودون تعليق على أية أهمية استثنائية على الكلمات وهذه القاعدة[١] أو النصيحة تسير متوازية مع المذهب الأفلاطونى منذ أن بدأ يستشعره فى كراتيلوس حيث أكد على عدم أهمية الكلمات فى معرفة الحقيقة وفى اكتساب الفلسفة .[٢]

التناقض باعتباره الطريق الأمثل للقسمة :

فكرة التناقض :

ان كل القواعد المقدمة لاكتشاف المثل بالتصنيف تصبح غير مفيدة اذا ما فهمنا المثل على أنها تعنى أى شئ ما عدا أنها فكرة فى الروح .

واحدى هذه القواعد تقارن بتقسيم فكرة ما بتشريح الحيوان إلى اجزاء وتقدم التناقض باعتباره الطريق الأمثل للقسمة تاركا بابا للتجزئة إلى ثلاثة أو أربعة أجزاء أو أكثر فقط عندما يكون التناقض مستحيلاً .

وهذه القاعدة تقاس مع القاعدة أو النصيحة بأن طول أو قصر المناقشة لا يهم لأن الفائدة الأخيرة هى اكتساب القوة الجدلية. وتستخدم كلمة بنفس المعنى كلمة تتعلق بمفهوم الأجزاء لفئة من الأشياء وهذه العملية من التصنيف تجعلنا قادرين على إيجاد المبادئ أو عناصر الوجود ، هذه العناصر الغير معروفة لهؤلاء الذين لا يستطيعون معرفة الهوية الضرورية للأشياء الظاهرة الاختلاف ، ولكن على الحقيقة فهى تنتمى لنفس الطبقة .

وللحصول على قوة جدلية أكبر ، فمن الضرورى العودة الى ممارسة ذلك على الأمثلة المألوفة وملاحظة الترادف بين مثل هذه الأمثلة والمشاكل الميتافيزيقية الأكبر[٣].

---

(١) Plato : Polit ٢٦١ e .

(٢) Plato : Crat ٤٣٩ a .

(٣) Lutoslawski : origin and growth ., P. ٤٤٩ - Polit ٢٨٧ e .

استخدام الأمثلة او الترادف يقرب من الهدف :

نحن يقودنا بشكل أفضل الى الحقيقة الاختيار الماهر لأمثلة مقنعة تجعلنا تدريجيا قريبين من الهدف من بحثنا . وأفلاطون يطبق هذه القاعدة باعطاء مثالا لاستخدام الأمثلة والترادف [1].

ان استخدام الحلم المفضل لدى أفلاطون شاب في بداية الفترة التى يشر فيها فكرة التعريف الواضح باعتباره مضاداً لله **blarring** نابضه بالانسان الذى يعرف ما هو تماما فن الحكم **what ruling is** ولكنه لا يستطيع أن يقدم تعليل مثله مثل الانسان الذى تكون موضوعات حلمه غامضة .

وما يحتاجـه هو أن يذكـر الصورة أى يزيد تأمله وهذا ما يغفله النمط بالنسبـة له نموذج ومن الملاحظ أن الغريب يفترض اننا يمكننا أن نقرأ كل الحروف - حروف الواقع فى تقاطع بسيط ، وأنه اذا لم يكن لدينا هذه القدرة فكيف يمكن أن نتقدم من الاعتقاد الخاطئ إلى الفهم .

فالحيرة الفلسفية كما يرى كرومبى هى رؤية غير واضحة لجمهورية معقدة أو مركبة، والوضوح يمكن الحصول عليه بمزج أعضاء المعتقدات ، وهذا يمكن فعله بتعريف هذه الأعضاء فى ترتيب أكثر بساطة ، فليس هناك عنصر يجب تعلمه غير مألوف ، ولكن التعقيد هو الذى يجب أن يتضح . ومن هنا فان هجاء المقطع فى حروفه أو تفضيل مقطع ما فى حروفه يلعب الدور الذى لعبه فى الحوارات المكبره باعطاء تعليل ما هو الشئ ؟

ومن الواضح هنا أن هناك صلة ترابط بين هذه الملامح للحروف والمقاطع بالنسبة لمذهب فيدون والمحاورات ومن اليسير كمثال ان نستعيد مذهب التذكر فالقول بأنه لماذا كل الحروف تعتبر معروفة ومألوفة هو أنها يمكن تذكرها . لأننا فى بعض الأحيان نعتقد فى أنفسنا فهما للأشياء بشكل متميز فى الأحلام بينما نحن لا تواتينا القدرة على وصف هذه الأشياء بعد الاستيقاظ وهكذا فالناس غير المدربين لا يستطيعون تمييز الأفكار التى فى مناسبات أخرى استطاعوا تمييزها .

فالأطفال عندما يتعلمون القراءة يعرفون الحرف **Letter** بشكل اسهل فى وقت قصير من المقاطع الصعبة ولكنهم قد يتعلمون بشكل أبسط أنهم اذا ما استطاعوا أولا تبين المقاطع الصغيرة والسهلة كأمثلة على استخدام الحروف التى يتكرر ظهورها

---

(١) Plato : Polit ٢٧٧ d - ٢٧٨ e .

من جديد فى مقاطع طويلة وصعبة [1] وحينئذ فسوف تتطور وظيفتهم فى التعرف على نفس الحروف أو الحرف حيث يرونه أيا ما كان مكانه سواء فى مقطع صغير أو طويل . كما أنه سيلاحظون أن كل حرف يظل فى هوية فى كل تكوين يدخل فيه مع الحروف الأخرى.

ولذا فيكفي معرفة عدد أصغر من الحروف الموجودة فى نظام بشكل أفضل كى يكون الواحد قادراً على قراءة الكلمات الأكثر صعوبة والعبارات في تكويناتها المتعددة [2].

والسبب لماذا يريد الغريب ان يكون التلميذ قادراً على هجاء المقاطع ، الحكم هو انه بعد ذلك سيكون قادرا على تقرير ما هى الأحكام المركبة التى يمكن عملها حول هذا الحكم . فالحكم مثلا بأن فن الحكم هو التجارة والتى تربط ناس لهم خواص مختلفة فى وحدة الحاكم الحقيقى لأن الحكم فن سيكون عالم بنفسه وبعمله ولذلك من غير المعقول أن نجعله مقيدا بالقانون ولذا يقول لماذا يسمح للرجل الماهر أن تقيد بداه بالقانون .

ان فن الحكم هو فن التركيب والحاكم الحقيقى لديه مواد مختلفة وسوف يستخدم هذه الخواص المختلفة لكى يعطى قوة وثبات لكل وهذه المواد هم الناس الذين يمكن دعوتهم الى مستوى عقلى ويمكن تنظيمهم على المستوى الحيوانى .

وهكذا يمكن أن نفهم انه ليس من الاعتقاد ان الأحكام التركيبية الصادقة يمكن ان تقرأ من خلال حروف الحكم **Rulling** وخاصة حول السياسة لأن الهجاء **Spelling** ليس عملية سحرية [3].

وأفلاطون يقارن في ذلك بين الطبيعة المعقدة للطبيعة والحياة مع اختلاف الكلمات والعبارات . وعلى الرغم من أن أفلاطون قد استفاد من إعطاء الأمثلة وفحصها فى المحاورات السابقة [4] ، إلا انه لم يعط اهتماما كبيرا لنظرية الترادف كما فعل فى السياسى. واستخدام مثال ما يتضمن غرض اجبار التلميذ على معرفة مثال فى تطبيق أقل شيوعا أو غير مألوف بمقارنته بمثال مألوف وشائع لنفس الفكرة

---

(١) Plato : Polit ٢٧٧ e - ٢٧٨ c .

(٢) Plato : Polit ٢٧٧ e .

(٣) Crombie : an examination., P. ٢٧٩.

(٤) Plato : Phaedrus ٢٦٢c, Sophist ٢١٨ d.

أو المثال [1].

ومن الواضح ان هذا التدريب فى السياسى يعرض باعتباره يؤدى الى فكرة صادقة فى المقام الأول وليس الى معرفة مطلقة ، والتى لا يمكن أن تعتمد على مجرد الترادف .

واستخدام الأمثلة فى السياسى يختلف تماما، ولذا فالتفسير لفن الحياكة Weaving يعد مثالا يعطى لغرض تفسير أو شرح الفن السياسى[2] فالسياسى يقارن بالطبيب الذى يصف الدواء طبقا للحالة التى عليها المريض ، ويغير هذا الدواء عندما يجد انه استنفذ أغراضه [3].

وهكذا أيضاً فالسياسى الحقيقى يغير من القوانين إذا ما ظهر من التجربة الجديدة انها تتطلب ذلك وهناك محاولة لأفلاطون ذات إيحاء قوى بانه اراد أن يجعل من هذا المنهج أو القواعد شيئا يماثل قواعد أى فن ولكن مع نوع من الحذر والحرص الشديد لأنه يقول أن هناك افتراض أن قواعد البحرية والطب تجد التصديق ليس فقط عند أهل هذين الفنيين من الأطباء والبحارة - ولكن عند أغلب المواطنين [4] وصحيح أن نتائج هذا سوف تكون وخيمة على الكل وليس أقل سوءا من ذلك نتائج القوة السياسية للأغلبية العمياء .

ولكن قد يكون ذلك محاط بالرعاية بهذه النصائح أو الإشارات التى كان قد اشار اليها من قبل من أن تعليم هذا الفن لا يكون إلا لمن بلغ سناً معينة ولم يبلغ فى قدراته حدا كبيرا بكمية المقدرة على الفلسفة .

ولذا ففى محاورة السياسى نجد بشكل أكبر من محاورة السوفسطائى أن فكرة المنهج تتطلب قوة منتشرة فوق عقل أفلاطون ففى كل خطوة هناك إنعكاس على الفكر الذى يثار وهكذا فهو يعطى لكل شئ مظهرا منطقيا ويظهر اتجاها الى أن يضع فى الاعتبار كل الشروط ككل فرع من العلوم .

وعلى سبيل المثال فنحن نرى أن هناك خلافاً على الفرق بين المقياس المطلق

---

(١) Plato : Polit ٢٧٨ c.

(٢) Plato : Polit ٢٨٧ b.

(٣) Plato : Polit ٢٩٥ c - ٢٩٦ a.

(٤) Plato : Polit ٢٩٨ b.

والمقياس النسبى [1] فنحن نحكم على الكميات بمقارنة بعضها البعض ، أو بمقياس مطلق لما ينبغى أن يكون فى الفكر والفعل ، والمقياس المطلق يسمى هو مبدأ لكل فن وأيضا فى السياسة والأخلاق .

وهذا المقياس المطلق يمثل مسافة بين تطرفين الأكثر والأقل ، ويشار اليه باعتباره اختراع أو إكتشاف جديد هام [2].

يا صديقى أن الطريق الامن هو ان تقطع من الوسط والذى هو الطريق لكشف الفئات والإهتمام بهذا المبدأ بجعل كل « أو وضع كل « الإختلافات فى عملية البحث .

وهذا تُنتقد قسمة العالم البشرى الى اغريق وبرابره ، والإعداد الى ١٠,٠٠٠ والفئة الأخرى تضم بقية الأجزاء .

وهؤلاء الذين لم يعتادوا على التمييز الجدلى هم فقط غير القادرين على فهم الفروق بين المقياس المطلق والنسبى [3].

وهذه النظرية طبقها ارسطو اخيرا فى الأخلاق ، ويكاد أفلاطون يصر عليها اصرارا شديدا وقد يكون هذا بمثابة التعبير الأول عنها [4]. وهى تتفق مع المفهوم الجديد للمثل ولا يمكن تطبيقها بسهولة على نظرية المثل الأولى ، والتى كانت بعيدة عن العلاقة مع التطرفات الجزئية .

وهناك تمييز منطقى أخر كان قد وضع فى فيدون يتطور فى السياسى كنتيجة للتقدم فى البحث [5] ففى فيدون يشير سقراط الى انه لا يمكن أن نطلق اسم العامل على الأشياء المادية مثل العضلات والعظام ، فهو منتهى الجهالة إذا قيل بالعكس أنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ما لدى فوق ذلك لا استطيع أن احقق نواياى ، فهذا حقيقى، ولكن أن يقال أنه بسبب ذلك افعل ما افعل ، وإنما اصدر فى فعل ذلك عن العقل وليس بمقتضى اختيار الأفضل ، ربما يكون فى ذلك

---

(١) Plato : Polit ٢٨٣ e.

(٢) Plato : Polit ٢٨٤ d.

(٣) Plato : Polit ٢٨٥ a.

(٤) Plato : Polit ١٨٥ c.

(٥) Plato : Phaedo ٩٩a, Polit ٢٨١ c.

تساهل عظيم مع مقتضيات اللغة ، فهناك شئ أخر يكون فى الواقع عله حقا ، وشئ اخر الذى بدونه لا تكون العلة علة حقا ، ومع ذلك فهذا فى نظرى ما تشير به الغالبية .

وبعبارة أخرى أن الخير الواجب وجوده فانهم لا يتصورون أنه الذى يربط ويحمل فى الحقيقة أى شئ مهما كان .[1]

ونحن نرى التمييز بين السبب النهائي والكافي والذى ظل فى فيدون وحتى طياوس، قد اكتسب لفتة الجديدة المناسبة في السياسي فقط ، ومان سمي فى فيدون أصبح فى السياسى[2].

وقد ذكر أحد المفسرين أن أفلاطون فى هذه المحاورة لم يميز بين وإذا كان ذلك صحيحاً فان لديه السبب فى وضع ذلك فى الاعتبار بشكل جدى ولأن هذا التمييز يمثل موقفا أساسيا فى محاورات أفلاطون[3] . ولكن كما وضح تحدث أفلاطون عن على انها مجرد ظنون وليست معرفة ، وكما هو غير متوقع من كل المواطنين العاديين من أنهم يرتفعون الى مجال المعرفة ، ولذا فان الحاكم المثالي يجب أن يقنع إذا كان قادرا على احداث أفكار صادقة فى عقولهم .

تعقيب :

أن السياسي ليست هى كما هو متوقع من عنوانها مقاله سياسية، ولذلك لم يكن هناك فرصة كي يشير اليها أرسطو فى سياساته كما فعل مع الجمهورية والقوانين، لأن في السياسي توجد نظريات منطقية أكثر من السياسة، وتعريف رجل الدولة أو السياسى مجرد تمهيد لاستطرادات[4] أخرى على منهج البحث العلمى بصفة عامة .

ويبدو أن أفلاطون لم يقنع بأن يقدم فى فايدروس منهج العلم أى منهج القسمة المنطقية أو الجدل ككل باعتباره مكونا من الجمع والقسمة وهى العملية التى يقوم بها الفيلسوف للوصول الى الخاصية العامة التى تشترك بين أفراد عديدين - أى بالجمع - ومن ثم تصح هذه العملية بمثابة الجنس الذى يراد تقسيمه حتى

---

(١) Plato : Phaedo : ٩٩ a-b .

(٢) Plato : Polit ٢٨١ c.

(٣) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٤٥٨.

(٤) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٤٥٦.

يمكن التأكيد من أننا لم ننس شيئا ، فهبط تدريجيا مستخدمين القسمة المنطقية على الأنواع التى تندرج تحته .

وبعد ذلك قدم في السوفسطائي تطبيقا لهذه القسمة الثنائية للوصول الى هدف القسمة وهو التعريف تعريف السنفسطائى ، وقدم تطبيقا لوضع الجنس الأعلى وتقسيمه حيث قسم الفن إلى الأنواع المندرجة تحته ومنها استطاع استخراج خمسة تعريفات مختلفة للسوفسطائي ، ولكن أفلاطون لم يقنع فى أن يقوم الإنسان بهذه العملية بشكل عشوائي ، ولذا فبعد أن قدم المنهج دون وضع ضوابط ، يقوم فى السياسى بوضع الضوابط لعملية القسمة أى ضوابط أو قواعد العلم على أساس أن الجمع والقسمة تشكلان العلم كله الى الجدل المعنى بمعرفة الوجود والإشارة ذات المعنى فى أن قواعد العلم تجد التصديق ليس فقط عند القائمين على هذا العلم بل عند أغلبية المواطنين توحى بأنه يريد لهذا العلم أن يكون معروفا عند معظم الناس .

ويبدو أن ذلك ما جعله في مرحلة مبكرة يحاول أن يستبدل الخطابه السوفسطائية التي علمها السوفسطائيين للناس بالخطابة الفلسفية والتى تعتمد على منهج الجمع والقسمة والتى شرحها فى فايدروس .

ولكن هذا يتعارض مع فكرته الأساسية من أن الوجود لا يمكن أن يعرف إلا لعدد قليل من الناس . ولذا فهو يرى أن وجود هذا العلم عند غالبية المواطنين سوف يؤدى الى نتائج وخيمة [1] وهى كما أشار فى الجمهورية أن يتحول الى لعبه يتبارى بها الشباب فى حواراتهم ولذا جعل الفلسفة هى المرحلة الأخيرة فى تعليم الشباب ذوى الصفات الخاصة الذين استطاعوا اجتياز كل المراحل الأخرى ، وتبدأ هذه المرحلة بعد الخامسة والثلاثين من العمر .

نقد القسمة الأفلاطونية :

تعرضت طريقة القسمة المنطقية عند أفلاطون للانتقاد بشكل كبير ، سواء من انبع تلاميذه أرسطو [2] أو فيما بعده ، وسوف نعرض لنقد أرسطو ولواجهة نظر أحد الدارسين المعاصرين وهو كرومبى[3] .

---

(١) Plato : Polit ٢٩٨ b - ٣٠٠ e.

(٢) Arist : Analytica Postriora Book ١١ .

(٣) Crombie : an examiantion , P. ٣٧٥ - ٣٧٨ .

نقد أرسطو :

بعد تحليل أرسطو للقياس وتعريفه يقارن بين القياس والقسمة الثنائية الأفلاطونية فيرى أن هذه القسمة قياس ضعيف أو عاجز لانها خلو من حد اوسط ، فهي تقول مثلا الكائنات أما حية أو ميتة ، ونضع الانسان فى الحية والحيوانات أما أرضية أو مائية ، ونضع الانسان في الأرضية وهكذا حتى تمضى جميع خصائص الانسان ولكنها لا تبين علة اضافية خاصة دون الخاصة القابلة وانما تضعها وضعا .

وهكذا فما لا نجده عند أفلاطون هو فكرة ان الاستدلال اقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع وهو ما لا يتحقق في القسمة .

بل أن القسمة في رأى أرسطو تمثل مصادره على المطلوب الأول في جميع مراحلها فان صح أن القسمة الثنائية هى التى أدت الى القياس عند أرسطو فان الفرق بعيد بين الطريقتين [1].

نقد كرومبى :

وقد دارت انتقادات كرومبى كلها حول التكنيك الذى استخدمه أفلاطون فى القسمة هل هى مجرد أجزاء للقسمة " أم انه منهج للعملية ؟ وهل الهدف منه هو التعريف للشئ المراد تعريفه ؟؟ أم مجرد القاء الضوء على هذا الشئ ؟ ويبدو أن كل التساؤلات حول هذا تمثل عند كرومبى شكلا شخصيا .

ففى السوفسطائى كان الهدف تعريف السوفسطائى ولكى يضمن ذلك فانه يستخدم تكنيكاً معيناً لتوضيح أكثر سهولة من اكتشافه للسوفسطائي ولما كان الصيد هو مهارة أو فن فقد وضع الصيد تحت جنس أعلى هو الفن ، ويقسم الفن الى فن للحيازة وفن للإبداع أو الخلق . وبسلسلة من القسيمات من النوع نصل الى تعريف محدد للمثال المناسب للصيد ، وهو فى هذه المناقشة يعرض وكأنه ليس هناك أى شك فى مضمونها والشئ الذى لا شك فيه أن المشارك فى هذه المناقشة هو الذى وقع فى شرك فاذا كانت عملية الهجاء هى نوع من الأجزاء الذى وصفاه فهو يتفق مع

---

(١) محمد فتحى عبد الله - الجدل بين أرسطو وكانط ، رسالة دكتوراه، جامعة الأسكندرية ١٤٠٤هـ ١٩٨٣ م.

التعريف الموجود فى السوفسطائى السياسى وهكذا التكنيك قدمه الغريب الايلى فى بداية السوفسطائى ١٠ فقد كان هناك محاولة لاكتشاف ماهيه السوفسطائى [1] والمهم أن كل المشاركين فى المناقشة يجب أن يستخدموا الكلمة للاشارة لنفس الشخص .

وقد استخدم الغريب الايلى المثال الأول وهو تعريف الفن لكى يستخرج خمسة تعريفات مختلفة للسوفسطائى وقد يقال أنها أربعة لأن الثالث منها تعديل بسيط للثانى ، وهكذا فالأول هو معناه أن السوفسطائى صياد للحيوانات المروضة بالاقناع من أجل المال والثانى أنه ماهر فى بيع غذاء روحى بتعليم الفضيلة والثالث مثله مثل الثانى ، والرابع أو الأخير هو الشخص الماهر فى تقسيم أو التفرقة بين الأفضل والأسوأ فى الروح .

ولقد كان الغريب قلقا تجاه التعريف الصحيح للفيلسوف.

والقارئ قد يشتم روحاً ساخرة فى هذه التعريفات وهى الروح التى تصبح أقوى فى السياسى عندما يطبق التكنيك على الحاكم وهنا يعرف الحاكم على أنه الشخص الماهر فى حكم الحيوانات ذات القدمين .

ولو كان هذا التعريف قد وضع بكامله لكان هناك تقسيمان أو ثلاثة طبقا للطريق الموصل الى هذا التعريف ، وهكذا فان محاولة لتعريف الحيوانات الى انسان وحيوانات متوحشة يقابل بنوع من الاستهجان . على أساس أن الشخص لابد أن تجئ قسمته طبقا لـ **down the middle** .

وهذا يظهر أن التكنيك لا يظهر أو لا يوجد أى تأثير أو تعليل على تأثير الموضوعات المستخدمة فيه ، فالغرض منه الحقيقة ، ولسوء الحظ فهو يعتقد هدفه فى هذه المناقشة ، لأن الحاكم الماهر للحيوانات ذات القدمين المروضة لا يقدم تعريفا لسياسى ولكن للحكام الالهيين للمرحلة الالهية الذهنية وليس لحكام هذه الظروف الراهنة الذين لا يمثلون تعريف للحكام [2].

وقد يفكر المرء أن هذا الخطأ الغير ضرورى قد يضمن التكنيك ، لأنه عندما يقدم موضوع الحياكة كمثال فالتكنيك يستخدم لتعريف الحياكة ، وهذا الموضوع له مظاهر كثيرة بينما يطبق فى توازى على المثال الموازى له وهو فن ادارة أو فن الحكم.

---

(١) **Plato : Sophist ٢٢٢ a-b .**

(٢) **Plato : Polit ٢٦٦ d .**

ويبدو كل شئ سخيفا لماذا؟؟ [1] فالواحد يتساءل هل قسمة للحيوانات الى orned, hornless تسمح بالتعليل بأنها قسمة تستخدم الوسط بينما قسمه الى عقلانى وغير عقلانى لا تفعل ذلك بشكل ظاهر ؟؟ ولا شك أن ادارة أو تنظيم نوع من الحيوانات مثل **horned** مختلفة عن ادارة نقيضها ولكن الفرق ليس مثله مثل هذا الذى يفصل بين تنظيم الحيوانات العاقلة وغير العاقلة ولذا فان ذا القدمين تمنع بلا شك من الخلط بينه وبين منظم لوزعه دواجن ولكن هذا المثال بطبيعته يوضح طبيعة الحاكم .

وهذا التكنيك لا يستخدم كمنهم للتعريف [2] فان الانسان الذى لا يعرف كلمة سوفسطائى فانها قد تعنى ما قد يكون أكثر من ذلك وليس أقل عند نهاية تعريف السوفسطائى وهو الفرض المفترض من هذا التكنيك وهو أنه يهدف الى تعريف موضوعاته أو القاء الضوء عليها ؟ وقدمه أفلاطون بشكل رسمى فى السوفسطائى على أنه منهج لتعريف الموضوع .

ولكن اذا قصد به حقيقة أن يكون منهجا للتعريف فان نصيحة الغريب الايلى فى السياسى بالتقسيم بالنوع باستخدام الوسط **down the middle** غير ضرورية فالتكنيك اذن يستخدم لالقاء الضوء على الموضوعات المراد تعريفها ؟؟

وان كان هذا التكنيك يمثل اكتشافا لأفلاطون قصد به اكتشاف التعريف الصحيح ؟ أو فرض تعريف ؟ فانه يبدو اكتشافا سيئا . ويبدو أن غرض أفلاطون فى رأى كرومبى هو عرضه بهذا الشكل لاظهار أنه اكتشاف سئ لانه يبد أنه عندما يريدالشخص ان يضع تعريفا للسوفسطائى أو الحاكم ، فقد يجد أن هناك التكييف قد سمح فى أن يوجد تعريف للفيلسوف أو نصف الاله **demigod** وهذا ما تمثله حيرة الغريب الايلى بالنسبة للتعريف الخامس والذى دار حول تطهير الروح .

ولذا فان كرومبى يتجه اتجاها اخر لفهم الفرصة من هذا التكنيك[3] من أن أفلاطون عندما استخدم هذا التكنيك قد رسم كما لو كان عليه أن يلقى الضوء على الشئ المفترض تعريفه ولكن اذا كان الامر كذلك فانه لم يكن ليلقى بهذا التكنيك

---

(1) Crombie : op. cit., P. ٣٧٤ .

(2) Crombie : op. cit., P. ٣٦٤ .

(3) Cormbie : op. cit., P. ٣٧٥ .

جانبا عندما يتحول الى مناقشة المسائل الجادة سواء فى السوفسطائى أو السياسى لهذا فهو لم يستخدمه لالقاء الضوء على الشئ المراد تعريفه .

والدليل على ذلك أنه فى السوفسطائى أشار الغريب فى النهاية من أنهم لم يستطيعوا الوقوف على الطبيعة الضرورية للسفوسطائى ولذا لابد من التساؤل مباشرة عن هويته[1] وفى السياسى بينما كان التكنيك يمثل جزءا فى تطوير التوازى بين الحياكة والحكم ، فانه بالعثور مصادفة على هذا التوازى بدأ الضوء فى الظهور .

وفى مكان أخر بينما كان يعرض هذا التكنيك كما لو كان تكنيك للاكتشاف فانه لا يستخدم كما لو كان كذلك ، لأن الغريب لم يستطع التقدم فى الطريق الذى تقدم فيه ما لم يعرف أين هو ذاهب [2] .

ويبدو كأن الشخص الذى يعتقد ان مثل هذا التكنيك قد يستخدم لاكتشاف فلسفى قد قطعت قدمه . ولكن هناك جانب ايجابى يراه كرومبى فى هذا التكنيك معه كل هذه الانتقادات وهو انه اذا وضع فى الاعتبار على اساس انه منهج للعرض فقط يصبح ذا معنى لانه اذا كانت قواعد الغريب متفقه مع هذا التكنيك ، واذا سمح للواحد ان يكون خا حساسية حول ما يعد تقسيما **down the middle** فان نتيجة التعريف هي فى الحقيقة هجاء لمقطع ، والعملية بعيدا عن ان تمثل شكلا ثابتا وتبدو كما لو كانت جزءا من هدف أفلاطون للاشارة الى ذلك .

ولكن اذا تم استخدامها بشكل ماهر حينئذ فان الصورة التى تأخذها النتيجة هى صورة تعريف صحيح فيه يوضع شئ تحت جنسه وبعد ذلك يتم هجاء بعملية التقسيم هبوطا حتى الوصول اليه .

وهناك شك فى ان الغريب الايلى قد سمح له بعرض المنهج واعطاء الاجابات الخاطئة الناتجة عنه ، لأن غرض أفلاطون دائما هو توضيح الشكل الذى تأخذه القسمة ، وايضا لاظهار ان المعرفة بالشكل لا يمكن ان تمنح مهارة التقسيم . فان مهارة التقسيم سوف تعتمد بالطبع بشكل كبير على الفكرة الواقعية لطبيعة الشئ المراد تعريفه ولكن تعتمد فى نفس الوقت على وجود مخزن لتقسيمات جاهزة بالفعل، ولذا فالمهارات قد تقسم الى مهارات ابداعية ومهارات حيازية والدساتير الى

---

(١) Plato : Sophist ٢٣٢ a-b .

(٢) Plato : Polit ٢٨٤ b-d .

كذا وكذا ... والغريب الايلى يقدم افتراضات من هذا النوع من عنده والانسان يشعر بأنه قد فكر فيها كلها من قبل والاكاديمية قد صنعت تقسيمات جاهزة من هذا[1] النوع ولهذا فان تلاميذ الاكاديمية كان عليهم ان يملأوا النظام الموافق لتعريف اى شئ ومن المحتمل ان المقصود من هذا هو استنباط الرغبة او الحاجة الى هذا النظام Unfiling - System او استخدام هذا النظام الذى وصفه الغريب ولكن من المؤكد ان المقصود بنا ان نفهم ان ذلك ليس بديلا للفكر . والنتيجة ان الاشياء التي قيلت حول التعريف قد قصدت بشكل جدى ، على الرغم من – أن الامثلة – قد وضعت لكى تظهر انها لتجانس ذلك ولذا فهي متغيرة ومتعددة وقد نأخذ بشكل امن نصيحة الغريب الايلى حول القسمة والتى قدمها فى اطار تعريف من هذا النوع ، أى أن تطبق القسمة باعتبارها ملازمة للجدل Component in Dialectic .

فاذا ما وضعنا هذا النقد الموجه من ارسطو للقسمة الأفلاطونية على انها مصادرة وانها ضعيفة وعاجزة واذا وافقنا على نقد كرومبى من ان القسمة الثنائية عند أفلاطون لا هى منهج لتعريف ولا هى لالقاء الضوء على الشئ المعرف ، ولكنها بشكل اجرائى للوصول الى شئ ذى معنى ، وهي بالتالى ليست ثابتة وعلى الرغم من ان السياسى تعتبر محاولة لوضع هذا المنهج في اطار علمى اى وضع قواعد للعلم او وضع قواعد للتحليل .

واذا اضفنا الى ذلك هذا الاتفاق شبه الكامل بين الدارسين والباحثين من أمثال بيرنت تايلور ولوتسلافسكى ، على ان ما يسمى منطق عند أفلاطون مختلف تماما عن ما يسمى منطق عند أرسطو وان كان هناك آراء تجد فى هذا المنطق الأفلاطونى ارهاصا للمنطق الأرسطى أو مجرد اسهاما فى المنطق الأرسطى ، لأن أفلاطون لم يضع قواعد لها « لهذا العلم » – كما يقول بلانشى – ولكن أرسطو هو الذى وضع قواعد علم المنطق وان فهم الكثيرين لأفلاطون من وجهة نظر أرسطية يمثل خطأ كبيرا فى فهم أفلاطون نفسه .

وان كلمة منطق كما يذكر د. صلاح قنصوة لم تكن تستخدم عند أفلاطون أو أرسطو بل استخدام الكلمة يأتي متأخرا ، واذا اعتبرنا ان هذا التكنيك أو هذا الاجراء قد قصد به تنظيم الفكر فقط ولم يقصد المعنى الدلالى كلمة منطق ، فهل يمكن

---

(1) Crombie : op. cit., P. ٣٧٨ .

للباحث ان يستنتج من هذا كله أن أفلاطون في مراحل فكره المتأخرة والتي تبدأ من بارمنيدس حتى السياسي وقد تبدأ من فاديدروس قد انتقل ، من اطار الفكر الميتافيزيقي الى اطار الفكر المنظم أو هل يمكن استخدام عبارة انتقال من الحدس رؤية المباشرة الى الفكر المنظم .

انتقادات ارسطو :

ان القسمة لا توضح شيئا كما يفعل الاستنباط لأنه فى التفسير الحقيقى لابد أن تكون النتيجة أو لا توضع النتيجة على أنها قضية أو أن تعتمد على تنازل .. ولكن يجب أن تأتي بالضرورة من مقدماتها حتى لو أنكر المجيب ذلك فالذى يريد التعريف يسأل هل الانسان حيوان ؟ أو ليس حيوانا ؟

وبعدها يفترض أنه لم يستنتج ان الانسان حيوان وعندما يتعرض للقسمة لهذا الحيوان الى أرض وغير أرض فهو يفترض أن الانسان أرضي . وأكثر من ذلك فان ذلك الانسان وهو المصطلح الكامل حيوان أرضى **Terrestial** لا ينتج بالضرورة من المقدمات وهذا أيضا افتراض ويساوى افتراضنا سواء قدمت القسمة خواص متميزة كثيرة أو قليلة وفى الحقيقة فان منهج القسمة قد استخدمه الذين يريدون التقدم به ، وهذه الحقائق التى يمكن استنتاجها تفشل بالفعل أن تكون كذلك .

لماذ لا يكون هذا المصطلح صادقا عن الانسان وبعد ذلك فهو لا يعرض للصيغة الضرورية للشكل المعرف .[١]

ما هى الضمانات الموجودة من أنه اضافة غير ضرورية أو أنه ضد للنهائى أو متوسط للوجود الضرورى ؟

ان ابطال القسمة لابد أنهم يجبرون على قبول أن هذا الموقف يحدث وقد يمكننا حل الصعوبة اذا كانت كل المحمولات التى نفترضها متضمنة فى الصورة المعرفة وهكذا فى الحقيقة فنحن لا نستطيع أن نعنى بهذه الشروط اذا كان الذى نريد قسمته يفشل ككل فى القسمة فى كل مرحلة ولا شئ منه وهذا الغير معرف لابد أنه دون أية أسئلة اضافية غير قادر على ايجاد قسمة محددة جديدة .[٢]

---

(١) Arist : Analytica Priora : Book 11, ٩١ b ٢٠-٢٣ .

(٢) Arist : Analytica Postoriora ٩١ b ٣٠ Book 11 .

اذا كان من يقوم بالقسمة يفترض أنه اذا كانت العملية تعنى بعض الشروط والتى من شأنها فى كل مرحلة سوف تجهد القائم بالعملية فانها ستفشل فى الوصول الى نتاجها النهائى أو ان النتاج النهائى لها سيكون هو بالضرورة ما يراد تعريفه [١].

وقد تصل القسمة الى الشئ المعرف فى الخطوات التالية ولكن أرسطو يعتقد أنها تفعل ذلك بعملية من الاستنتاج .

والقسمة لا تتضمن الاستنتاج اذا ما كانت تعطى معرفة ، فانها تقدم معرفة بشكل أخر، وليس هناك عيب فى ذلك، فالاستنباط ربما لا يكون تفسيرا أكثر من القسمة ولكنه يجعل بعض الحقائق واضحة، فلكى تضع تعريف تصل اليه عن طريق القسمة ليس معناه أن تضع نتيجة لانه عندما توضع النتائج دون وجود متوسطاتها المناسبة، فان الضرورة الحليفة لذلك التى ينتج عنها الاستنتاج من المقدمات تفتح الطريق للسؤال مثلما تفتح الباب للسبب .

وهكذا فان التعريفات التى نصل اليها عن طريق القسمة تخترع نفس القضية وهكذا وعلى سبيل المثال بالنسبة لقضية ماهى الطبيعة الضرورية للانسان ؟؟ الذى يقوم بالقسمة يجيب بأنه حيوان ذو قدمين .. وفى كل مرحلة يسأل لماذا ؟ وسوف يقول كما يعتقد ، فهو يبرهن بالقسمة ان كل حيوان فان أو غير خالد ، ولكن مثل هذا المصطلح كما يؤخذ بهذا الشكل ليس تعريفا .

ولذا فحتى لو كانت القسمة لا توضح المصطلح فالتعريف على أى حال لا يتحول الى أن يكون نتيجة للاستنتاج [٢].

ان البرهان بالقسمة والجمع يفتحان الباب لقضية أو التساؤل لماذا يجب على الانسان أن يكون حيواناً ذا قدمين يعيش على الأرض ، وليس فقط حيواناً يعيش على الأرض .

طالما ان ما وصفته كمقدمة لا يضمن ان المحمولات سوف تتضمن وحده حقيقة وليس فقط تنسب الى موضوع مفرد كما تفعل الموسيقى عندما يتم حملها على الانسان على نفس الانسان . [٣]

---

(١) Arist : Ibid., ٩١ b ٣٠ Book ١١ .

(٢) Arist : Ibid., ٩١ b ٣٥ - ٩٢ a ٥ .

(٣) Arist : Ibid ., B.١١,٩٢a ٣٠.

ويتساءل أرسطو أنه اذا كان الهدف من القسمة هو التعريف ؟ فكيف يمكن بالتعريف ان نتثبت من جوهر أو طبيعة ضرورية للشئ ؟؟ اننا لا يمكننا ذلك بوضع حقيقة جديدة في الاعتبار تنتج بالضرورة من افتراض مقدمات تعتبر حقائق .

ويضيف أرسطو ان منهج التفسير يجب ألا يتقدم بالاستنباط لكى يؤسس شئ كلي ويعتمد على برهان لمجموعة من الجزئيات التى لا تقدم أية استثناءات لان الاستنباط لا يبرهن ما هى الطبيعة الضرورية للشئ وطالما ان الانسان لا يمكنه البرهنه على الطبيعة الضرورية لشئ باستدعاء الادراك الحسى، أو الاشارة باصبعه هذا هو ما أتحدث عنه ؟ فما هى الوسائل الأخرى المتبقية؟[1]

وحتى اذا كان التعريف يمكنه البرهنه على الطبيعة الضرورية للشئ ، هل يمكن للتعريف ان يبرهن أنه موجود ؟؟ وكيف يفعل ذلك للاثنين بشكل عام أو بنفس العملية طالما ان التعريف يعرض شيئاً مفرداً ويوضح شيئاً آخر مفرداً فان ماهية الطبيعة البشرية؟ والحقيقة القائلة بأن الانسان موجود شيئان مختلفان.

وبالتفسير نقول أن وجود كل شئ لابد ان يبرهن عليه إلا إذا كان هو جوهره وطالما أن الوجود ليس جوهره فليس هو جوهر أى شئ . وهنا فان وجود كل شئ كحقيقة هو موضوع للتفسير وهذا هو الاجراء الفعلى للعلوم ، لأن دارسى الهندسة يفترضون معنى كلمة مثلث ولكن هذا موجود فى بعض المحمول الذى يبرهنه ماهو اذن ؟؟ هذا ما سنبرهن عليه في تعريف الطبيعة الضرورية ؟ والانسان فى هذه الحالة سوف يعرف بالتعريف ما هى الطبيعة طبيعة الشئ دون معرفة ما اذا كان موجودا أم لا ، وهذا مستحيل [2].

وأكثر من ذلك فى نظر أرسطو ، انه اذا ما وضعنا مناهج التعريف المستخدمة ، فان التعريف لا يبرهن على أن الشئ المعرف موجود طالما أنه حتى اذا كان موجوداً بشكل فعلى شئ بعيدا عن المركز فلماذا يكون الشئ المحس فى التعريف موجود ؟؟ وفى عبارة أخرى هل يجب أن يكون ذلك المصطلح الذى يعرف الدائرة صحيحاً وقد يستخدم الانسان ذلك فى اقامة تعريفات مشابهة غير واضحة . لأن التعريفات لا تحمل ضمانات كثيرة بأن الشئ المعرف يمكن أن يوجد أو أن هو

---

(١) Arist : Ibid : B.١١,٩٢a ٢٥-٩٢b ٥

(٢) Arist : Ibid : B.١١, ٩٢b ١٠--١٥ .

ما يدعونه في التعريف ، فالانسان قد يسأل دائما لماذا ؟؟؟

واذا اخذ الامر على هذا النحو ، ان تقديم تعريف معناه البرهنة على طبيعة الشئ أو معنى اسمه ، ويمكن اضافة أن التعريف اذا لم يمكن هناك معنى يبرهن عليه بالضرورة فهو مجموعة من الكلمات تعني بالتأكيد ما يعينه الاسم ، ولكن هذا يمثل نتيجة غريبة .

أ – لأن كل ما هو غير جوهر وبما لا يوجد على الاطلاق سيكون قابلا للتعريف ، طالما انه حتى الوجود يمكن أن يشار اليه باسم ما .

ب- كل مجموعات الكلمات Words ستكون تعريفات طالما ان أى نوع من العبارات يمكن أن يعطى اسما وهكذا يجب علينا جميعا ان نتحدث في التعريفات وحتى الالياد سيكون تعريفا .

جـ- ليس هناك تفسير يمكن ان يبرهن أن أى اسم لجزئي يعنى أى شئ جزئي ولا أن يقدم تعريفات له، بالاضافة الى توضيح الاسم وأن يكشف ان هذا الاسم له هذا المعنى .

ويشير المترجم الى أنه يبدو من هذه الاعتبارات اذن أنه لا التعريف ولا القياس ولا موضوعاتها متوحدة Identical [1] .

---

(1) Arist : Ibid., B.11, 92b 30–35 .

علاقات المثل واقامة اللغة العلمية

- ضرورة ايجاد العلاقات بين المثل لقيام لغة العلم
- الاجناس الخمسة العليا تقوم بدور التأيف والربط
- طبيعة الأجناس العليا
- الرد على بارمنيدس
- نقد السوفسطائيين
- وجود أفلاطون لا يتضمن تناقض

تعقيب :

- اللغة العلمية وطبيعة الحكم
- الحكم الصادق – الحكم الخاطئ
- الوجود محمولات موضوعية

علاقات المثل واقامة اللغة العلمية :

لقد كانت وجهة نظر أفلاطون فى المرحلة المتأخرة هى أن جهد الفيلسوف أو عمله لا يقتصر فقط على تأمل المثل ولكن أصبح عليه معرفة العلاقات القائمة بين المثل بعضها البعض أى العلاقات القائمة فى عالم المثل . ولذا اهتم أفلاطون فى مرحلة متأخرة ببيان العلاقات القائمة فى عالم المثل . والبحث فى العلاقات بين المثل يتم على أساس البحث فى اللغة وقواعدها التى تتكون من حروف ومقاطع ويعبر عنها فى جمل أو تكوينات يحددها علم القواعد **grammer** وبالمشابهة فان التكوينات بين المثل هى موضوع الجدل ، وأفلاطون يحذر من أوهام الفكر التى يمكن أن تنتج بسحر الفصاحة الماهرة[١].

ونظرية العلاقات المتبادلة بين المثل بين كل مثال والاخر تفترض بعد دحض فرضين هامين وهما :

ان المثل كلها تشارك فى بعضها البعض أو أن لا مثال يشارك فى الآخر .

تفترض أن كل الأفكار لا يمكن أن تحمل على بعضها [٢] وهذا يتضح ويفهم من عدم امكانية الربط بين قالبين متناقضين فى حكم واحد .

وعلى سبيل المثال الثبات والحركة، فاذا حمل الثبات على الحركة أصبح الثبات حركة وكذلك أصبحت الحركة ثبات وهذا لا يجوز [٣].

ومن ناحية أخرى فاذا ما وقفت كل فكرة بمفردها بعيدا عن كل المثل الأخرى ، فان أى علم أو عقل يصبح مستحيلا . [٤]

وهذا المثال نفسه الذى يتضمن تناقض او استحالة حمل الحركة على الثبات، وهو نفسه يشير الى وجود عنصر ثالث هو الاختلاف فكلا من الحركة والثبات متخلفين كل منهما عن الاخر ، ولذا فالاختلاف يمثل مقولة ثالثة تضتف الى الحركة والثبات .

---

(١) Plato : Soph ٢٣٤c .

(٢) *Lutoslwski : op. cit., P. ٤٢٧ .*

(٣) Lutoslwski : op. cit., P. ٤٢٥ .

(٤) Plato : Sophist ٢٥٣ d .

(٥) Plato : Sophist ٢٥١e .

ولكن الحركة والثبات فان المثال الذى يقدم أفلاطون يشير الى أن الحقيقة ليست هى الحركة والتغير كلاهما فى وقت واحد ، لأن الحقيقى بطبيعته لا هو فى حركة ولا فى سكون . ولكن النتيجة الأولى أن الأشياء الحقيقية تتضمن كلا من الحركة والثبات ، أو المثال الذى يشارك فيه مثالان آخران فى الأحكام القائلة الحركة حقيقة أو موجودة أو السكون موجود وهو الوجود .

اذن فالوجود والحركة والسكون والاختلاف والذاتية لأن كل مثال موجود بذات وفى ذاته هى العناصر أو المقولات أو الأجناس الخمسة أو الأجناس الكبرى التى تنظم الحركة أو العلاقات فى عالم المثل أى هى وهو ما يؤكدة أفلاطون .

وأفلاطون يرى أن هذه الأجناس الكبرى تعمل فى عالم المثل ما تفعله الحروف المتحركة فى اللغة أو حركة الأوكتاف فى الجمل أو السلم الموسيقى فالحروف المتحركة تقوم بدور التنظيم للعلاقات بين الحروف فى اللغة .

ولا يتضمن هذا التصنيف للأجناس العليا كجزء من معناها الموجود فى حركة أو الموجود سكون ولكن هناك تميز ثالث بينهما – أو صورة ثالثة[1].

ولذا فليس من الصدق أن نقول عن الشئ الحقيقى أنه فى حركة أو سكون لانه اذا كان حقيقياً فانه لا يتضمن ان يكون متحركا أو أن يكون ساكنا.

والصفة المفردة التى توصف هى الاجناس العليا مثل الموجود والحركة والسكون وهى تمثل كل حركة المشاركة، أو كما يقول أرسطو هى مثل الحمل Forms of Predication فليس كل معنى الا فى الحكم.[1]

ولقد كان السؤال فى فيدون ما هى الأشياء الجزئية التى تسمح باعطاء مثال باعتياره محمولها ؟؟ وفى مرحلة تالية كان السؤال عما هى المثل التى يمكن أن تشارك فى بعضها البعض . وهكذا ففى الامكان لكل واحد من هذه الأجناس العليا ان يحمل على الآخر وهكذا [2] .

الوجود علاقة:

وعلى الرغم من أن الوجود هو واحد من هذه المقولات إلا أنه يعد أكثرها انتشارا فليس له معنى الا اذا فصل فى حكم . فهو بذاته فلكلمة

---

(١) J. Burnet : Greek Philosophy., P. ٢٨٥ .

(٢) J. Burnet : Greek Philosophy., p. ١٨٩ .

لاتعنى شئ ولكنها فقط العلاقة التى تربط بين موضوع ومحمول .

ويرى بيرنت أنه لأول مرة يكشف أفلاطون غموض العلاقة **ambiguity of the copulu** على الرغم من أنه يطبع الأمر على هذا المنوال ولكن لأحد الباحثين رأى آخر [1] يؤكد أن أفلاطون كان يقصد التمييز بين العلاقة وبين الهوية ويضع بعض الآدلة على ذلك ومنها : أن أفلاطون قد دحض المتأخرين بأنهم يخلطون بين الهوية والعلاقة ، وقد لاحظ أفلاطون أن التميز المرسوم فى هذه الفقرة باعتباره خطوة حاسمة ضد هؤلاء الموجودين في عصره وهم الميجاديون .

> ان الحركة هى تماما غير السكون ، فهى ليست السكون اذن ، إلا أنها موجودة لاشتراكها فى الوجود ومن جهة فالحركة هى غير المشابه ولكنها هى التشابه لاشتراك كل الأشياء فيها . فيجب الاعتراف بأن الحركة هى ذاتها وهى غير ذاتها فعندما نقول انها ذاتها نقول كذلك بسبب مشاركة الذاتية لها ، وعندنا نقول نقول انها ليست ذاتها، ذلك بسبب اشتراكها فى الغير، وهى بهذا الاشتراك تنفصل عن الذاتية وتصبح غيرا، بحيث يقال من جديد أنها ليست هى ذاتها.[2]

فى السوفسطائي يميز معنى الهوية بفعل ومعنى الحمل **Predication** وعندما نعود الى مناقشة الغريب فسوف نجد ان بعضها يظهر ان معنى × غير حقيقية أى أن × غير موجودة ليس معناها ان × غير موجودة على الاطلاق.

ولكن من خلال تفصيلات أخرى سوف يلاحظ أنه يبدو أنه يظهر أن السلب العادى المألوف للصورة × لا يتضمن أنها غير موجودة والسلب على هذا الافتراض يتضمن أن كعلامة تؤكد الوجود وان يجب ان نتوقع انها لا تتضمن الوجود

---

(1) R.E. Allen : Studies in Plato's Metaphysics., edited by.
R.E. Allen, Plato and the copula. by J.L. Ackrill., P.٢١٠ .

(2) Plato : Sophist, ٢٥٦a .

وهنا يشار اننا يجب الا نخلط بين معني الذاتية ومعنى في الحمل[1].

ولذا يرى كرومبى أن تحليل أفلاطون للسلب في شروط الاختلاف يمكن ان يعتبر أنه يفعل نفس الشئ الذى يفعله مذهب العلاقة التقليدى. وربما تقع في الخطأ عندما نفترض أن أفلاطون يوجد عنده مذهب فيه فعل is يعمل كواسطة ولا يؤكد الوجود – ومن المؤكد أنه فعل ذلك . [2]

ولقد رفض أفلاطون أن تكون العبارات المعبرة عن هوية فقط هى المكلفة ومن هنا فقد تحدث من الوجود واللاوجود ، وافترض بهذا أنه يدحض معارضيه.[3]

وقد ذكر أفلاطون أنه بدون وجود المشاركة بين المثل فالفلاسفة الطبيعيون كذلك لن يقولوا اذا ما عرضوا أفكارهم شيئاً أى سيكون حديثهم بغير معنى .

وفي دفاعه عن العلاقة فقد دحض النظرية القائلة بأنه ليس هناك مشاركة بأنها لا يمكن أن توضع إلا وقد تضمنت في داخلها زيفها ولذا يشير الى أنه اذا كان المتأخرون يقولون بأن العبارات المعبرة عن الهوية فقط هى الصحيحة فان هذه العبارة نفسها ليست عبارة هوية، ولذا فالنظرية تهدم نفسها[4] بنفسها.

ومن المؤكد أن أفلاطون أراد أن يقول أن جون جزار مثلا معناها أن جون موجود كجزار وأن هذه الوجود كجزار هو شكل أو جزء من الوجود وهو يتحاشى الاعتراضات أو الصعوبات الناتجة عن اعتراض ذلك بأنه اذا قلنا أن جون ليس جزارا معناها أن أى شئ يكونه جون مختلف عن كونه جزارا وليس من الخسارة فى شئ أن نقول أن الوجود محمول وأن كونه جزارا هو شكل من أشكال الوجود . [5]

وتحقيق أفلاطون أن الوجود هو محمول لكل شئ أيا ماكان سيخدم فى وضع هذه القضية ، ولذا فان تحليل السلب فى إطار الاختلاف قد رسم لتحاشى الصعوبات المتضمنة في افتراض أن العلاقة Copula تتضمن الوجود والفرض الذى يعطى هذا التحليل لا يضر كثيرا – فى رأى كرومبى – ما لم يضطر أفلاطون الى

---

(١) Cormbie : op. cit., P. ٤٩٩ .

(٢) Cormbie : op. cit., P. ٤٩٩ .

(٣) J.L. Ackrill : Plato and the copuld, P. ٢١٢ .

(٤) J.L. Ackrill : Ibid., P. ٢١٥ .

(٥) Crombie : op. cit., P. ٥٠٠ .

التفكير بشكل عميق في الحالات الميتافيزيقية لمثل هذه الهويات باعتبارها موجود وهي التشابه Sameness والاختلاف ولمثل هذه الحجه أو التهمة فليس هناك برهان واضح [1].

وأفلاطون يدحض الذين يقولون بأننا لا نستطيع أن نقول ان الانسان خير لكن كل ما نستطيع قوله هو أن الانسان انسان ، وأن الخير خير ولذا يقدم نظريته في المشاركة ، لأنه يعتقد أننا لابد أن نكون قادرين على أن نقول ان الانسان خير لانه اذا لم نستطيع ذلك فلن يكون التفكير ممكنا .

ولقد أشار كورنفورد الى ان العلاقة ليس لها مكان في نطاق العلاقات القائمة بين المثل والعلاقة بين المثل هي المشاركة **blending** ولذا فليست مثلها مثل العلاقة بين الموضوع والمحمول .

والترادف الذى رسمه بين علاقة المثل بعضها البعض وعلاقة الحروف والنغمات الموسيقية هذا الترادف لا يؤيد فكرة أن الجدلى طبقا لما يقوله أفلاطون لابد ان يرضى بتأكيد علاقات مشابهة بين المثل [2] وعلى الرغم من ان محاورة السوفسطائى تتضمن ان الفيلسوف لابد ان يقوم بدراسة العلاقات بين المثل ، بين الجنس والنوع ، فانها لا توضح مثل هذه العلاقة ، إلا أن هناك ما يؤكد عكس ذلك ووجود فكرة العلاقة [3] فجملة الحركة موجودة فسرها كورنفورد بان مثال الحركة يشارك في مثال الوجود ، وقد أخذت جملة الحركة تشارك في الوجود على أنها مساوية لجملة الحركة موجودة **motion blends**

motion exists = with existence

ولكن فعل باختلافاته له دور في لغة أفلاطون الفلسفية يتفق دور العلاقة في اللغة العادية وبتحليله للعبارات المختلفة فقد أراد أفلاطون اظهار – وقصد ذلك – الفرق بين العلاقة وعلاقة الهوية وفعل الوجود.

ان العمل الحقيقى للفترات ٢٦٧e - ٢٥٥e هو عرض للعلاقات الفعلية بين المثل الخاصة ويتم هذا باستخدام مصطلحات ودور **Partakes of** في المصطلح

---

(1) Crombie : op. cit., P, ٥٠١ .

(2) Plato : Sophist, ٢٥٣ a-c .

(3) J.L. Ackrill, op. cit., P. ٢١٦ .

اللغوى عند أفلاطون واضح، فان هذا المصطلح يتبعه اسم مجرد **abstract nown** اسم لمفهوم، وهو مساوى للغة الحديثة في التعبير الذى يتضمن علاقة .

ولذا فان فعل مع،استخداماته المختلفة له دور في اللغة الفلسفية لأفلاطون يتفق مع دور العلاقة **Copula** في اللغة العادية وان أفلاطون بتحليله للعبارات المختلفة فقد كان يقصد الكشف عن الفرق بين العلاقة والهوية والفعل الوجودى .

وقد أكد أفلاطون على الاستخدام الوجودى لفعل عن استخداماته الاخرى . وهذا يمكن ملاحظاه من اشارته حول الحركة

ويقول :[1]

فهذه اله **Sia** لا تقدم برهانا على ان الحركة وهذا يتفق عليه دون تساؤل من قبل ، وقد استخدم لاقامة علاقة بين و[2] ولا هى تقدم لماذا توجد الحركة ، ولا تشير الى حدث او حالة معينة كما في الحالة الموصوفة في تعطى انتشارا او امتدادا او تحليلا لـ كما تستخدم هذه الكلمة في عبارة باعتبارها تستخدم بشكل وجودى ، بمعنى الحركة موجودة .

ان تكوين جملة توضح معنى وتقدم بوضوح في هذا التكوين بناء الحقيقة الموضوعة وتضع ان هناك علاقة معينة تؤكد بين مفهومين فان التكوين الذى يستخدمه الفيلسوف لا يحتوى فقط على اسمين لمفهومين ولكن ايضا كلمة تشير الى علاقاتهما والتى ليست في ذاتها اسما لمثال ولكن تشير الى العلاقة بين المثال المسمى **The named**[3] .

ويرى تايلور[4] ان حل المشكلة القديمة الخاصة بوجود الخطأ تتحول،الى تمييز ما سوف تسمية استخدام باعتبارها علاقة منطقية ، وهذا التمييز قد يكون تافهاً ولكنه وضع خلال السوفسطائى مرة واحدة والى الأبد .

---

(1) **Plato : Sophist, ٢٥٦a .**

(2) **Plato : Sophist, ٢٥٤d .**

(3) **J.L. Ackrill : op. cit., P. ٢٠٨-٢٠٩**

(٤) وقد يكون ذلك في تعارض تام مع كورنفورد الذى يذهب بانه ليس هناك اى معنى للعلاقة في نطاق مثل أفلاطون .

فان قضية أفلاطون ان كل عبارة ذات معنى هي مركب معنى انها أكثر من تأكيدات على رمزين لغويين وان كلاً منهما وظيفة فى مناقشة ، ولذا فأنه سيكون مغالطة لو لم يكن هناك معنى أخر لفعل يتميز عن معناه الوجودى فان تؤكد هوية الموضوع بتميزيين مختلفين، ولابد ان تتميز من ناحيتين الوجودية والعلاقة .. ولكن الخطوة الأصعب والتي يجب البدء بها هى معرفة العلاقة ووظائفها لما هو موجود .

وبما ان السوفسطائي قد أخذت هذه الخطوة لأول مرة، فليس من المغالاة القول بانها بالتحديد اسست المنطق العلمي .

اللاوجود الانطولوجى :

ان المثل توجد وهى تماما غير مرئية وعقلانية مثل النفس التى تحتفى فيها وهناك أنواع معينة يعددها أفلاطون باعتبارها موجودة هى الوجود والسكون والحركة والذاتية والاختلاف .

لقد تحدث أفلاطون قبل محاوره السوفسطائى عن اللاوجود ، فقد ذكره فى الجمهورية حين كان بصدد تفسير الظن باعتباره الشئ الذى يدور بين الوجود واللاوجود لان اللاوجود المطلق لا يمكن معرفته أو تصوره[1] وجاء ذكر اللاوجود ايضا فى محاورة بارمنيدس حين كان يحاول ايجاد العلاقة بين الواحد والكثير أو الواحد والآخرين[2].

ولكنه فى السوفسطائى وفى اطار توضيح العلاقة بين المثل بعضها البعض وشرح وتفسير كيف يمكن ايجاد المشاركة بين المثل، وهى المحاورة التى كانت تهدف لتعريف السوفسطائى الذى يهدف الى الحديث عن اللاوجود وكان لابد لأفلاطون أن يحاول ايجاد اللاوجود بشكل جديد يحاول به من ناحية الرد على هؤلاء الذين يدعون عدم اللاوجود من جهة، واقامة لغة للعلم تستهدف اظهار الصواب والخطأ من جهة أخرى .

ان تفسير اللاوجود فى مرحلة متأخرة لا يمر مرورا خياليا كما كان من قبل. ولكن يمثل خطوة هامة جدا فى تاريخ الفلسفة فهو يخرج اللاوجود من اطار الميتافزيقية الى اطار المنطق الصورى، فهو نتيجة لمعرفة العلاقة باعتبارها عاملاً

---

(1) Plato : Rep. ٤٧٨ c.

(2) Plato : Parm ١٣٣ b.

أساسياً في المعرفة وبدونها لا يمكن ادراك أى خطأ في الفكر الخالص.[1]

ولذا فعندما كان النقاش يدور حول الاجناس العليا وطبيعتها نجد انه في اطار توضيح ما هي المثل التى تشارك فى المثل الأخرى والمثل التى لا تشارك نجد ان هناك ما يمكن أن نسميه اللاوجود .

ولذا فاذا بدأنا بالحركة والسكون ، كلاهما يطرح الآخر ولكن كل منهما موجود وهما يشاركان كذلك في الوجود. وهذا من شأنه ان يعطينا ثلاثة أنواع ، ولكن كل من هذه الأنواع الثلاثة مختلف عن الآخر ولكنه مشابه لنفسه **Same as itself** وهذا يعطينا نوعا رابعا وخامسا – اى المشابه وبالآخر لأننا لا يمن ان نوحد بين هذه الانواع وأى واحد من الأنواع الأخرى .

> انقول ان الحركة غير الوجود فالحركة اذن في الواقع هى بوضوح لا وجود ووجود ، لان لها نصيبا في الوجود، ومن الضرورة إذن أن يكون اللاوجود فى الحركة موجودا، وفى جميع الاجناس وهو يمتد إلى جميع الاجناس، لأن طبيعة الغير تجعل كلا من الأجناس غيرا من الوجود [2].

فالاخر **other** ينشر على كل المثل الباقية لكل منها مشابه لنفسه ومختلف عن البقية وهذا يجعلنا نقول ان كل منهم هو فى ذاته وليس واحدا من الآخرين .

> وهكذا طبقا لهذه الاعتبارات نقول بشكل صحيح انها غير موجودة ، ومن جهة ثانية اذ تحظى بالوجود نقول بشكل صحيح ايضا انها موجودة . فالوجود اذن وافر فى كل الانواع واللاوجود لاحد لو فرته اذن يجب ان نقول ان الوجود ذاته غير الاجناس الأخرى [3].

---

(١) Plato : Sophist ٢٣٧ a .

(٢) Plato : Sophist, ٢٥٦ c .

(٣) Plato : Sophist, ٢٥٦c –٢٥٧ a .

وبما ان كل واحد من هذه الاجناس مختلف فله اشكال عديدة وكثيرة فى الوجود واشكال وفيرة فى اللاوجود .

وباعتباره موجودا فى ذاته فهو مختلف عن كل الباقى ولذا يجب ان نقول ان الوجود ليس تماما مرات كثيرة كما ان هناك الاشياء الاخرى وهى متعددة Unnumerable ولا وجود هذه الاشياء لا وجود فى ذاته ولكنه ليس كل الاشياء المتعددة مرات كثيرة[1].

وكل شئ فى الأمكان ان يحمل عليه السلب بلا نهاية لاننا يمكن أن نقارن مع كل وجود كل الموجودات المختلفة التى هى ليست الوجود المطلوب[2].

فالفكرة العامة للغيرية يمكن ان تقسم أو تجزأ بنفس الشكل الذى قسمت اليه المعرفة وهذا لكى نقول فى النهاية ان الغيرية تنظم وتقسم الى وجودات اخرى محددة . ومعنى جزء من الغير يساوى فرع من المعرفة وهكذا لابد ان تفهم فكرة الغيرية التى تشير الى وجود محدد ولابد ان يكون ذلك تحديدا لفكرة الغيرية لكى نحدد مصطلح الغيرية عن الموجود فى الحالة الخاصة [3].

ان اللاوجود يعرف باعتباره فكرة تسير متوازية مع الوجود فى خط واحد وتختلف عن الوجود لبنيتها الدائمة [4].

ويشير أرسطو [5] عن الغير أننا نتحدث عنه باعتباره شيئاً أخر أو معرفة بشئ أخر ولكن ليس هناك حالة واحدة من الحالات الخاصة تدعى أو نطلق عليها ما هو what it is وعلى سبيل المثال :

فقواعد اللغة لا يطلق عليها قواعد اللغة قواعد
شئ ما ولا قواعد الموسيقى موسيقى لشئ ما ،
ولكن اذا تحدثنا عن كل حالة على الاطلاق فانه

---

(١) Plato : Sophist ٢٥٧ a .

(٢) Plato : Sophist ٢٥٦ e .

(٣) Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٨ .

(٤) J. Burnet : Greek philosophy, P. ٢٨٦ .

(٥) Plato : Sophist, ٢٦٠ b.

Lutoslawski : op. cit., ٤٢٨ .

يكون بفصل الجنس ولذا فهاتين الحالتين نذكرها
فى علاقة بشئ ما معرفة ولذا فالقواعد تسمى
قواعد شئ ما وليس قواعد شئ ما والموسيقى
تسمى معرفة بشئ ما وليس موسيقى لشئ ما ولذا
فقد ذكر احد الباحثين ان علاقة المعرفة بفروعيها
ليست تماما هى علاقة الجنس بالأنواع .

الرد على بارمنيدس :

وهذا اللاوجود الذى اكتشفناه ليس هو نقيض الوجود البارمنيدى – أو هو اللاوجود الذى اكتشفه بارمنيدس بل الامر اذا نظرنا الى ما يريده أفلاطون فقد يكون على العكس من بارمنيدس تماما [1].

لقد كان خطوة هامة جدا فى تاريخ الفلسفة ان جاء بفكرة اللاوجود من اطار الميتافيزيقا الى الضوء الجاف للمنطق الصورى – وهذا كان نتيجة لمعرفة العلاقات بين المثل باعتبارها العامل الاساسي للمعرفة والتى بدونها لا يمكن لاى خطأ فى التفكير ان يدرك [2].

فالمصطلح النافى والذى اتجه تأكيدا كلمة Not يعنى شئ مختلف عن الكلمة التى تتبع النفس ، أو شئ مختلف عن الشئ الذى تشير اليه الكلمة .

وهكذا فالاختلاف يقسم الى اجزاء عديدة من المعرفة وهكذا فكما ان هناك علوماً كثيرة وفنوناً تسمى باسمائها ، فان اجزاء الاختلاف ستأخذ أسماء لها . وعلى سبيل المثال فأجزاء الاختلاف للجميل هى اللاجميل وهى المختلف ليس مختلف عن أى شئ أخر ماعدا الجمال واللاجميل بهذا الشكل كثير ومتعدد مثله مثل الجمال، وهكذا الحال بالنسبة للاكبير وللاعادل وهكذا، فبالمشاركة بجزء من الوجود يصبح اللاوجود موجودا انه ليس لا وجود كذا وكذا، ولكنه متعدد كتعدد مالا وجود له .

وهكذا فان فهم العلاقة بين الوجود واللاوجود لابد ان يكون على اساس الغيرية وليس على اساس التناقض فاللاوجود بناء استخراج من الوجود × ، ومثله مثل الموسيقى فان علاقتها بالمعرفة لم توجد فى طبيعتها فالموسيقى تدور حول

---

(1) J. Burnet : op. cit., P. ٢٨٦ .

(2) J. Burnet : op. cit., P. ٢٨٦ .

الاصوات وهكذا فهي نوع من انواع المعرفة .[1]

فلا يعترض علينا أحد اذن ، اننا في حال تأكيدنا ان اللاوجود نقيض الوجود تجرؤ على القول انه موجود . فنحن قد صرفنا النظر عن نقيض الموجود وسرحناه ، اوجد لم لم يوجد معقولا كان ام غير معقول [2].

ولذا فللاوجود لا يدور حول الوجود ، ولكنه فقط نوع من الغيرية ، وبهذا الشكل فان تحليل أفلاطون ساعد على توضيح أى فكرة عن التعارض من خلال تحليله والذى يعمل من خلال الغيرية فقط .

ان فصل الوجود تماما عن اللاوجود يمثل بالنسبة لأفلاطون عملية طفولية وهذا يتبعه مناقشة ان الشئ لابد ان يكون موجودا أو لا موجود . وهذين المثالين مرتبطين بشكل منفصل كل منهما بالاخر وهذا هو ما يجعل الكلام العقلى ممكنا [3].

ويشير بيرنت الى ان هذه الخطوة من خطوات أفلاطون في اكتشاف اللاوجود كان من شأنها دحض بارمنيدس نفسه ، وفتح الباب لهذا الطريق المغلق للاوجود ، بل ان هدف أفلاطون فى دحض بارمنيدس يمثل جزءا كبيرا من محاورة السوفسطائي.ولكن فى الفقرة السابقة تحول هذا النقد الى شكل مركزى وأساسى [4].

ولذا فالسوفسطائي محاوره يمكن النظر اليها باعتبارها بشكل ضيق منطقية أو تحليلية ، فهو يعمل لدحض الاب بارمنيدس واظهار انه يمكن التفكير والتعبير عن مالا وجود له وهي تمثل نتيجة لمحاولات أفلاطون لحل هذه المشكلة التى وضع أساسها بارمنيدس .

ان هناك علاقة متداخلة بين المثل ، ولذا فالغيرية تنتشر على مدار عالم المثل وكل مثال يمثل شيئا غير المثال الاخر وطالما ان كل مثال هو غير الاخر فهناك معنى لمصطلح او هذا الذى لا يوجد وهذا ما قدمه أفلاطون بشكل واضح [5].

والتغيرية جزء من طبيعة الوجود كما يقول دييس وكامبل وفريجة فكثيرين

---

(١) J. Burnet : op. cit., P. ٢٥٨ .

(٢) Plato : Sophist, ٢٥٨e .

(٣) Plato : Sophist, ٢٥٩e .

(٤) Plato : Sophist, ٢٥٨c-٢٥٩b .

(٥) Plato : Sophist, ٢٥٦ d.

يفترضون أن أى صورة مثالية يمكن ان يشار اليها باعتبارها جزء من الوجود مثلما يكون رجل واحد **one man** جزء من رجال كثيرين **group of men** وهذا ما اشار اليه سقراط في بارمنيدس من انه يمثل فردا بين الأفراد المشاركين في الحوار وبالرغم من هذا فهو كل في ذاته ، ولذا فان اللا جميل كما يبدو في اشارة أفلاطون هو اسم جمعي ككل المثل الموجودة في الصورة - غير المثال المفرد للجمال واللا جمال هو اسم خاص لهذا الجزء من الاختلاف[1].

فالعبارة الأولى ببساطة لا تتفق مع تعظيم أفلاطون الحريص على استخدام هذا المصطلح في الفقرة التي يشير فيها للغيرية فاللا جميل يصبح بهذا الشكل جزءا من كل مجموعة الغير التي تمثل بقية عالم المثل وليس هو كل المثل الأخرى، بمعنى أن اللاجميل واللاعادل واللاتقي وتمثل اجزاء في هذه الغيرية ولذا فالجمال هو اسم خاص لهذا الجزء من الاختلاف [2] .

وكما يشير أحد الباحثين [3] فان **not x** ببساطة هي الهويات التي ليست نفسها الهوية × باعتبارها × في ذاتها وكل هذه الهويات تعتبر جزءا من طبيعة الغير . وقد رأى بعض المفسرين انه إذا كانت هذه الأجزاء التي تحدث عنها أفلاطون مشيرا الى طبيعة الغير اعتبارها تحليلا لغويا لاجابة أفلاطون عن جزء من مشكلة معنى التعبيرات السالبة أو النافية ، فان الحقيقة القائلة بان أسماء الأجزاء تمثل تعبيرات نافية ليست متفقة تماما بأكثر من التحول عن العدالة في الجمهورية [4].

ولذا فقد فشل كما يرى تايلور أفلاطون في هذا الأختبار لأن تحليله للاوجود في إطار الغيرية يمكن أن يعالج الهوية السالبة ولكن كما يتفق معظم المفسرين فهي لا يمكنها أن تضع أو تتعامل مع المحمول السلبي للعبارات [5].

وأفلاطون يستمر في المعارضة لرفض أى متناقض لما هو موجود ولكن يظهر

---

(١) F.M. Cornford : Plato's Theory of Knowledge, P. ٢٧٢.

(٢) F.M. Cornford : Ibid., P. ٢٧٢.

(٣) F.M. Cornford : Ibid., P. ٢٧٣.

(٤) F.M. Cornford : Ibid., P. ٢٧٥.

(٥) A.E. Taylor : Plato , The man and his work, P. ٢٩٦.

أن اللاوجود يمكن تعريفه والتفكير فيه دون أن يتضمن ذلك تناقضاً ، ولذا فاللاوجود يمكن تعريفه والتفكير فيه وليس العكس من ذلك كما تراءى لبارمنيدس ويظهر ذلك باستخدام تحليل المعرفة إلى أجزاء لشرح معنى الأسم الذى يمكن أن نطلقه على اللاوجود .

لقد تحولت المعرفة فى الفترة المتأخرة من فكر أفلاطون من تأمل لعالم المثل بالوجود الحقيقى للأشياء الحقيقية للجواهر فى ذاتها الى تأمل العلاقات بين المثل بعضها وبعض ، ولذا كان اهتمام أفلاطون ببيان العلاقات القائمة فى عالم المثل .

والبحث فى العلاقات بين المثل يتم على أساس البحث فى اللغة وقواعدها التى تتكون من حروف ومقاطع ، ويعبر عنها فى عبارات أو جمل أو تكوينات يحددها علم قواعد اللغة grammer [1] وفان التكوينات بين المثل هى موضوع الجدل وأفلاطون لذلك يحذر من أوهام الفكر التى يمكن أن تنتج بسحر الفصاحة الماهرة [2].

ولكن لن يكون ذلك مدعاه لوضع المثل كلها فى الاعتبار خوفا من الحيرة والاضطراب فى مثل هذه الكثرة، ولكن نختار بعض من هذه التى يعرف عنها أنها أكثر أهمية من غيرها ونضع فى الاعتبار طبيعتها المختلفة ، وبعدئذ كيف تكون قابلة فى التمازج مع بعضها البعض وعلى الأقل فسوف يكون فى استطاعتنا الحصول على تعليل لها ونرى بذلك أن كان هناك مجال يسمح لنا بالتأكيد أن ما هو غير موجود هو غير موجود ونهرب من هذا المأزق .

ونظرية العلاقات المتبادلة بين المثل تفترض أن المثل كلها تشارك فى بعضها [3] أو أن لا مثال يشارك فى الآخر كل الأفكار لا يمكن أن تحمل على بعضها يتضح من عدم إمكانية الربط بين مثالين متناقضين فى حكم واحد - مثل الثبات والحركة فإذا حمل الثبات على الحركة أصبح الثبات حركة وكذلك أصبحت الحركة ثباتاً وهذا لا يجوز [4]. ومن ناحية أخرى فإذا ما وقفت كل فكرة بمفردها بعيدا عن كل المثل الأخرى ، فان

---

(1) Plato : Soph . ٢٤٣ c.

(٢) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٧.

(٣) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٢٢٥.

(٤) Plato : Soph . ٢٥٢ d.

أى علم أو عقل يصبح مستحيلا"[1].

ولكن الحركة والثبات كما يوصى أفلاطون لا يمثلا الحقيقة. فالحقيقة ليست هى الحركة والثبات كلاهما في وقت واحد، لأن الحقيقى بطبيعته لا هو فى حركة ولا هو فى سكون . ولكن النتيجة التى تظهر من ذلك أن الأشياء الحقيقية تتضمن الحركة والثبات . أو المثال الذى يشارك فيه مثالان آخران ، في الأحكام القائلة بأن الحركة حقيقية أو موجودة أو السكون موجودا"[2].

يشير كورنفورد [3] الى قضية هامة تتعلق بالعلاقة بين المثل ، فهو يرى أن عبارة مثل الحركة لا تمتزج بالسكون كانت لأن أفلاطون لم يؤكد على العبارات السلبية من هذا النوع ، والعلاقة المقصودة ليست معناه **Copula** أى التى تربط موضوع ومحمول فى المنطق التقليدى ، لأننا يمكننا أن نقول بشكل مشابه أن الوجود يشارك فى الحركة ، وعلى الرغم من أن كلمة يشارك تستخدم ولكن العلاقة ليست على نفس المثال مثل هذه التى تربط انسان مفرد بنوعه المحدد لكل العبارات التى تشير الى أسماء أو أشياء فردانية وقد طرحت فى بداية المناقشة [4] .

والعلاقة ليس لها مكان فى إطار العلاقات بين المثال لأن مثل هذه العبارات متساوية الحركة موجودة ، الحركة غير السكون لان يوجد ويسكن هى أفعال ، والأفعال سوف يتم تعريفها باعتبارها أسماء لأعمال أو حركات والأفعال تعامل باعتبارها مثل فالحركة موجودة ، ومثل هذه العبارة ايا ما كان المثال الذى يمثل الموضوع فهو صادق [5]. فإذا استطعنا الاستدلال على أن الحركة هى شئ موجود أو الحركة ليست شيئاً فى سكون فان كلمة تعنى انه يماثل له مشابه وهو المعنى الثانى لـ **Same as is** [6].

وهكذا فان كل مثال له ذاتية أو هوية خاصة به وثابتة ، وهكذا فهو مشابه

---

(١) Plato : Soph . ٢٥١ e.

(٢) V. Lutoslawski : op. cit., P. ٤٢٨.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٩.

(٤) Plato : Soph . ٢٥١ a.

(٥) Plato : Soph . ٢٥٤ e.

(٦) Plato : Soph . ٢٥٥ b.

لذاته دائما أو يحتفظ بذاتيته [1]

فالتشابه في ذاته يعتبر مثال تتمثل فيه كل المتشابهات بمعنى أنها أمثله له فالتشابه ينتشر علي الكل ، مثله مثل الوجود ويتميز عن الوجود ويصبح لدينا معنيان لفعل يكون **is** بمعنى انه هو هو **is the same as exists**

يشير أفلاطون :

انا افترض انك تسمح بأنه بين الأشياء الموجودة
بعضها متحدث عنه كما هو عليه في ذاته ،
والآخر نتحدث عنه بالإشارة الى أشياء أخرى [2].

وما هو مختلف فهو دائما ما يدعى بالاشارة الى شئ أخر ؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك فان هناك خلط بين الوجود والاختلاف ، لأن الأمر لن يكون على هذه الحالة الا إذا كان الوجود والاختلاف شيئين مختلفين تماما .

فإذا كان الاختلاف قد شارك في كلا الخاصتين مثلما يفعل الوجود ، فربما يكون هناك بعض الأحيان موجود في داخل طبقة الأشياء المختلفة شئ مختلف دون الإشارة الى شئ أخر. ولكننا وجدنا ان ما هو مختلف كنتيجة ضرورية هو ما هو بالاشارة الى اخر [3] ولذا فلابد أن ندعو طبيعة الاختلاف هي طبيعة أخرى خامسة بين المثل التي وضعناها بشكل مفرد وطبيعة الاختلاف هذه التي توجد باعتبارها من الأجناس العليا لابد أنها تنتشر علي كل المثل ، لأن كل واحد مختلف عن التبعية ليس بطبيعته ولكن لانه يشارك في طبيعة الاختلاف[4].

فالحركة مختلفة عن السكون، كما أن كل منهما مختلف عن الوجود، ولأن كل واحد منهما موجود في ذاته ، فان كل واحد منها مختلف عن الاخر بل أن الأمر يتعدى أى نطاق أمثل كله ويصبح انتشار هذه الطبيعة مثله مثل انتشار الوجود نفسه تتضمن في كل نطاق المثل.

والاختلاف يوضع بشكل متميز عن الوجود بسبب الحقيقة القائلة بان

---

(١) Plato : Soph . ٢٥٥ c.

(٢) Plato : Soph. ٢٥٥ c-d .

(٣) Plato : Soph. ٢٥٥ d-e .

(٤) Plato : Soph. ٢٥٦ e .

الوجود يشارك فى كلتا الخاصتين التى تتعلق بالأشياء الموجودة فى ذاتها والأشياء الموجودة بالاشارة الى أشياء أخرى "[1].

وقد لاحظ أفلاطون أن بعض الأسماء لها خاصية انها قد تكون لها اتجاه أو مقارنة مع أو اشارة لشئ اخر فقد اشار فى الجمهورية الى الأشياء التى من هذا النوع فقد تكون من شئ أو الى شئ أو غير شئ فالأكبر مثلا هو أكبر من شئ ، وهكذا بالنسبة للأكثر وللأقل والأثقل والاخف والأشياء الباردة بمقارنتها بالأشياء الساخنة وهكذا فالمعرفة بشئ ، والعطش لشئ مثل هذه الأسماء التى لها أشياء أو معانٍ تشير اليها أو تتحرك ناحيتها وهى أشياء نسبية "[2].

وأفلاطون عرف المصطلحات النسبية بشكل واضح فى فيدون ، فقد تحدث عن الانسان المشارك فى الطول بنفس الشكل الذى تحدث به عن المشاركة فى المجال فسقراط فى ذاته طول مقارن بالقصر الموجود فى سيمباس وهذه الخواص الموجودة فى الرجلين متميزة عن المثال الذى يمكن أن نقول عنهما انهما أمثلة له ، وهذه الخواص لا يمكن أن تتغير لتناقضاتها ، فإذا كبر سيمباس ونمى لان يصبح أكثر طولا من سقراط فالطول فى سقراط سوف ينخفض أو يتخلى عن مكانه الى مستوى المنافض له[3].

وهكذا عالجت فيدون العلاقات باعتبارها خواص وما يمكن أن يستنبط قد يعتمد على ما يشير الى الحجم والعدد ، فأفلاطون لم يتخل عن المثل ذات المصطلحات النسبية "[4].

فالاختلاف اسم نسبي تحصل عليه الأشياء تجاه أشياء أخرى ولذا فهو ليس علاقة توجد بين الأشياء ولذا فيقول ان مثالين مختلفين بمعنى أن المثالين يشاركان فى طبيعة الاختلاف وهكذا فالاختلاف مثال ينتشر على كل المثل "[5].

وبهذا يقال عنه انه خاصية مثال أو طبيعة تنشر على كل نطاق الحقيقة فكل مثال فى طبيعته الخاصة هو هوية ثابته ذاتيه أو هو دائما على ما هو عليه ،

---

(1) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٨٢ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٣) فيدون ١٠٢ – جـ هـ .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٨٤ .

(٥) Plato : Soph . ٢٦٠ b.

وبسبب هذه الطبيعة فهو خاص وعضوى **generic** ولكن كل مثال له اختلافه وتميزه عن المثل الأخرى ؛ فهو يتمازج ويشابك فى الاختلاف فى العبارات السلبية بمعنى انه ليس أى مثال اخر .

ولذا يقدم أفلاطون عبارات مختلفة عن أحد المثل أو الأجناس الكبرى وهو يرمي الى اظهار أن هذا المثال يشارك فى المثل الأخرى فى عبارات صادقة ولا يشارك المثل الأخرى فى عبارات نافية سلبية .

وتوضح هذه العبارات فى شكل مجموعة من الأزواج صادقة ونافية مثل :

الحركة ليست هى الحركة

الحركة موجودة

الحركة هى ذاتها

الحركة ليست هى هى [1]

الحركة مختلفة – الحركة ليست مختلفة

ومثل هذه العبارات تعرض باعتبارها متناقضة عند أصحاب فن المالاه وهى توضع فى تقليد لبراهين زينون الآيلى فى وجود الكثرة للتعبير عن الازمة التى تقود الى مثل هذه المتناقضات .

ولقد كان أفلاطون يعاني من مثل هذه الأزمة فى ذهنه ولذا يشير اليها، ويقدم هذه العبارات باعتبارها صادقة وذات معنى عندما يزول غموض وحيرة معنى وتوضع فى الاعتبار [2].

نقد المذهب الإيلى :

ونفس هذا الاجراء يستخدم فى دحض المذهب الايلى القائل بانه ليس هناك معنى لان يكون الوجود غير موجود ولكن أفلاطون يقدم الاجابة بان الحقيقى يمكن ألا يوجد . فان أى شئ حقيقى موضوع لعدد لا نهائى من العبارات الصادقة بتأكيد أنه موجود وغير موجود أى أنه مختلف عن أى شئ آخر [3] واذا اخذنا الحركة باعتبارها شيئاً حقيقياً يكون عندنا عبارات من هذا القبيل وهى صادقة .

---

(1) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٨٥ .

(2) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٨٥ .

(3) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٨٨ .

الحركة شئ غير موجود

الحركة شئ موجود

ولا يصدق على الحركة كمثال يصدق على بقية المثل فأى مثال هو شئ موجود وهو ايضا شئ غير موجود وهذا يصدق على الوجود نفسه مثله مثل المثل الأخرى [١].

ويمكن تفسير ذلك بمعنى آخر ، وهو انه اذا فهمنا الوجود باسم جمعى بمعنى انه محل لكل الأشياء الموجودة والتى تكون الحقيقى فهو موجود وكل شئ هو شئ موجود وليس أى شئ آخر ، والحقيقة ككل فهى ليست اى شئ أو أى واحد من أجزائها [٢].

وهكذا يمكن اقامة البرهان على قضية بارمنيدس انه ليس هناك طريق لأن يكون الوجود غير موجود فقد أظهرنا ان هناك عدداً لامتناهٍ من الجمل الصادقة لأى موجود أو عن الوجود نفسه .

تعقيب :

والاجناس العليا التى توصف هى مثل وهى الوجود والحركة والكون والذاتية والاختلاف وهى تمثل كل حركة المشاركة ، أو كما يقول أرسطو بمثابة مثل الحمل Forms of Predication فليس لها معنى الا فى الحكم [٣].

ولقد كان السؤال ماهى الأشياء الجزئية التى تسمح باعطاء مثال باعتباره محمولها ؟ وفى مرحلة أخرى تالية كان السؤال عما هى المثل التى يمكن ان تشارك فى بعضها البعض ؟؟؟؟ وهكذا ظهر ان فى الامكان لكل واحد من الاجناس العليا السابقة ان يحمل على الآخر . [٤]

وأفلاطون يرى أن هذه الأجناس الكبرى تعمل فى عالم المثل ما تفعله الحروف المتحركة فى اللغة أو حركة الاوكتاف فى الجمل الموسيقية ، فهى تقوم بدور التنظيم للعلاقات فى اللغة والموسيقى وهذه المقولات الخمس هى الأكثر أهمية من بين بقية المثل

---

(١) Plato : Soph. ٢٥٥d .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٨٩ .

(٣) J. Burnet : Greek Philosophy, P. ٢٨٥ .

(٤) J. Burnet : Ibid., P. ١٨٩ .

كما هو واضح من الفقرات التى تتضمن الحديث عنها وقد أكد أفلوطيى أن أفلاطون قد استنبط هذه المقولات الخمس باعتبارها أنواعاً أو مبادئ للوجود .[1]

ويرى كونفورد ان هذه الأنواع الخمس لم تكن فى ذهن أرسطو على الاطلاق، وصحيح أن أرسطو فى أماكن عديدة يذهب الى القول بأن الوجود والوحدة ليستا مقولات لأنها يمكن ان تحمل على أى شئ فلم تكن من بين المقولات العشر، وهذا نفسه واضح بالنسبة للتشابه والاختلاف ، فأفلاطون يؤكد كما سبق الاشارة اليه بان أى شئ مشابه لذاته ومختلف عن كل شئ آخر، لهذا السبب فقد أنكر أرسطو ان تكون مقولات [2].

فأفلاطون لم يستخدم كلمة ولكن أرسطو الذى استخدمها وأشار أنها لا تنطبق على هذه الأجناس الخمس .

وهذه المقولات كما يرى بعض الباحثين ليس لها علاقة بنظرية الحمل كما تظهر ، فانها مقولات وجودية عن أن تكون منطقية ، وهى تقريبا مرادفة للعلل الأربعة عند أرسطو فى الميتافيزيقا.[3] ومقولات أرسطو هى التى تتعلق بنظرية الحمل، ولذا فلم يدعو العلل الأربعة مقولات، لأن هذه المقولات أنواع وليست عناصر للوجود واستخدام كلمة أرسطو مقوله يؤدى الى الخلط، وهذه الكلمة لم يكن لها استخدام تكتيكى فى القرن الربع ق.م.م. [4].

وهذه من الاضطرابات التى تحدث من جراء تفسير أفلاطون فى اطار المنطق الأرسطى فاذا نظرنا الى هذه الأنواع على انها مقولات تساعد فى منطق أفلاطون بمعنى انها تقيم منطق حملى اذن نحن ننسب بداية المنطق الحملى لأفلاطون ويبدو أن الأمر فيه صعوبة بشكل ما، فاذا نسبنا المنطق الحملى لأفلاطون فسوف نواجه بسؤال يطرحه علينا ما يشير اليه معظم أو غالبية الدارسين للفلسفة اليونانية وهو أن الانجاز للكبير الذى قدمه أرسطو لعصره وللعصور التالية له هو منطق الحمل هذا أو المنطق كما قدمه أرسطو ، فماذا اذا أخذنا منه هذا المنطق واعطناه بشكل مباشر أو غير

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٤ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٣ .

(٣) Plato : Soph. ٢٥٤ b .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., ٢٧٢ .

مباشر لاستاذه أفلاطون ؟ [١] قد لا يتبقى شئ لأرسطو جديد عن استاذه لأن الفرق الأساسي بين الاستاذ والتلميذ كان هو المنطق - في رأينا.

كذلك في رأى كونفورد [٢] أساء أفلوطين والنقاد المعاصرين فهم الأنواع العليا لان كلمة **genus** في وقت متأخر أصبحت تستخدم في شكل متعارض مع المثال .

ولكن أفلاطون في بارمنيدس والسوفسطائي يستخدم ومثال بشكل مختلف، فكلاهما تعنى مثال أو طبيعة وليس ضد أو نوع أو طبقة ولا يفكر في واحد من الأنواع على انه طبقة سواء طبقة فئة **Class** من الهويات أو الحمولات وفي حديثه عن القسمة فقد تحدث أفلاطون عن تقسيم المثال المركب العضوى **generic** إلى أجزاء وهي وهذا من المحتمل ان يكون معناه المتسع، لأنه في عملية القسمة فان الاختلافات تؤخذ في نظام هابط متسع، ويضيق حقل المثال العضوى في كل خطوة والوجود والاختلاف والذاتية هي أكثر الأنواع اتساعا بمعنى أنها تنتشر وتمتزج مع كل مثال آخر أو مع بعضها البعض .

ولكن أفلاطون لم يقل أن هذه الأنواع المنتشرة أو ذات الأهمية الكبرى هي الأكثر اتساعا بمعنى أنه ليس هناك مثل أخرى لها نفس الأهمية أو الامتداد، فالوحدة مثلها مثل الخير والوجود لأن من الصادق على كل شئ أنه واحد وبارمنيدس (المحاوره) تظهر بوضوح أن أفلاطون كان واعيا بذلك.[٣]

وأكثر من ذلك فالحركة والسكون ليست متسعة مثلها مثل الأخريات وباعتبارها تناقضات فانها تقسم الوجود بينها وتطرح كل منهما الأخرى .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون، ص١٤٩ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٦-٢٧٧.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٩٧ .

تحليل العبارات السالبة
الرد على السوفسطائيين
أراء هيجل عن وحدة الوجود واللاوجود
تعقيب على أراء هيجل

يشير افلاطون :

مظهرا أن اللاوجود ليس فى حاجة الى تركه غير معروف .

ولذا يقول :

> فالتقابل الن على ما يبدو بين طبيعة قسم من الغير طبيعة الموجود فى تعارضها ليس وجودا أقل فى شئ ان صح هذا التعبير من وجود الموجود ذاته ، وهذا الوجود المتعارض لا يشير الى نقيض الوجود بل الى أمر واحد فقط وهو أنه غير ذاك الموجود [1].

وفى حوار برمنيدس نرى أن الواحد اللاموجود يعرف ويميز ، بقدر ما يعرف ويميز الواحد الموجود لأن الانسان يعلم الى أى حد من هو حامل ذاك الواحد اللاموجود وأنه مختلف عما سواه [2].

وهو بذلك يعكس التدليل مع أنه يبقى مماثلا فى الأساس اذ يحاول أن يبين ان محتوى اللاموجود معين وهو تباين ايجابى بمعنى أنه غير الموجود .

ولذا فالباحث يساءل أم يقف أمام تفسير بعض الدارسين لموقف أفلاطون من أنه لم يستطع النجاح فى هذا الاختيار حول تحليل وبيان العبارات السالبة أو النافية ، ويتساءل هل هذا يرجع لخطأ فى فهم أفلاطون نفسه لمحتوى هذه العبارات التى يبدو واضحا أنه يقصد بها أنها تتحدث عن لا موجود بمعنى غير .

---

(1) Plato : Soph. ٢٥٨ b .

(2) Plato : Parm ١٦ a-c .

وأنظر الأب فؤاد جورجى بربارة ، السوفسطائى ، ص١٨٣ .

أم أنه خطأ فى فهم الدارسين لتناول أفلاطون الوجود واللاوجود فى محاولة لبيان طبيعة العبارات النافية وهو الخطأ الذى يرجع فى ظن الباحث الى ان الدارسين فى كثير من الأحيان ينظرون الى أفلاطون نظرة أرسطية وهذا كفيل بإيقاعهم فى خطأ الفهم .

فاذا كان أفلاطون قد أشار من قبل السوفسطائي الى طبيعة هذا اللاوجود باعتباره الغير مثلما فعل فى بارمنيدس،وكما فعل أو توحي به محاوره ثياتيتوس [1] حين أشار الى الخطأ المعرفى بما يوحى اللاوجود المعرفى فى انه يتمثل في استبدال جزء من المعرفة بجزء أخر ، ولذا فان هذا الجزء البديل يعبر عن اللاوجود وليس عن الوجود ، فالقضية اذن واضحة فى ذهن أفلاطون إلا اذا كان هذا الفهم الذى تطرحه هذه المحاورات يعد فهما خاطئا لها .

ولكن القضية تستدعى النظر الى طبيعة المنطق الأفلاطونى واختلافه عن منطق أرسطو حتي يتبين لنا كيف ان فهم أفلاطون ينبغى ان يكون من خلال أفلاطون نفسه وبالوقوف على عباراته وتعبيراته التى يتداخل فيها الشكل الميتافيزيقى والمنطق والروح الشاعرية .

تحليل العبارات السالبة :

لقد شارك أفلاطون بارمنيدس قناعته بأنه لابد للفكر ان يكون له موضوعه، هذا الفكر لابد ان يكون له محتوى محدد يعبر عنه ومؤكد.[2] هلى العارف يعرف شيئا ما أم لا يعرف ؟ ولابد أن يكون شيئا موجودا اذ كيف يعرف شئ غير موجود؟ وهكذا فلابد أن نوقن مهنما كانت وجهة النظر التى نتخذها بان ما يوجد على نحو كامل يعرف على نحو كامل مالا يوجد على الاطلاق لا يعرف على الاطلاق ولكن اذا كان ثمة أشياء من طبيعتها انها توجد ولا توجد فى الوقت نفسه الن تحتل هذه موقعا وسطا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق . [3]

ومن هنا ولكي يدحض بارمنيدس فقد رأى أفلاطون أن فهم أى عبارة

---

(1) Plato : Theaet ١٦ a-c .

(٢) Plato : Rep. ٤٧٦-٤٧٧

(٣) Plato : Parm : ١٣٢ b-c .

يتضمن فهما للموجود الايجابى أو المحتوى المحدد.[1]

ومن الواضح كما يرى كرومبى ان تعليله للسلب يتفق مع هذه المتطلبات فهو يحلل هذه العبارات السالبة فى اطار ما يسمى سيادة دور الغيرية ومثال ذلك a is not B [2] فان أ – ليست هى ب ، بمعنى أن أ تشارك فى الغيرية التى هى مرجع د ب أيضا × ليست مبنية اللون ، بمعنى أن × تشارك فى جزء محدد من الغيرية وهو الذى اسماه لابنى not brown والذى طبيعته المحددة تتكون فى الغيرية ، بمعنى أنه بالتأكيد غير البنى والجملة تعنى عند أفلاطون ان الموضوع لا يشارك فى هذا المحمول [3].

ولذا يقول :

> ان العلم هو أيضا واحد أصلا الا ان كل قسم منه يعزز ويدور حول موضوع ما ويحرز اسما خاصا ، ولذا يتكلمون عن فنون أو مهن كثيرة وعن علوم غزيرة [4].

ولذا فانه لا يمكن نفى علاقة دون تأكيد اخرى ، وهذا التأكيد الصريح يحد الموضوع كثيرا أو قليلا ولكن بناء على الانضباط المنطقى فان عبارة أ غير ب أو أ ليست ب معناها غير ب تعنى كل ماهو سواها ولا تعنى غير هذا المعنى[5].

واستخدام أفلاطون لمثال المعرفة وتقسيمها الى فروعها المختلفة يعتمد على أساس الحقل الخاص والذى تعنى به المعرفة ، فالانسجام والنغم هى فى الموسيقى والحروف والمقاطع هى ما يعنى به عالم اللغة المهتم بقواعد اللغة وعمل الخشب هو ما يعنى به النجار فى قسم النجارة .

فالمعرفة فى حد ذاتها عامة واحدة وغير محددة ولكن كل فرع من فروع المعرفة يتميز باعتباره فرع محدد وله اسم محدد هو الاسم المميز له طبقا لتنظيمه الى

---

(١) L.C. Crombie : an examiantion, P. ٣٨٥ .

(٢) L.C. Crombie : Ibid, P. ٣٨٥ .

(٣) L.C. Crombie : Ibid., P. ٣٨٥ .

(٤) Plato : Soph. ٢٥٧ c-d .

(٥) الأب جرجس فؤاد بربارة ، السوفسطائى ، ص١٨١ .

موضوع محدد المعالم [1].

الرد على السوفسطائيين :

ان أفلاطون يحاول باظهار طبيعة اللاوجود الرد على السوفسطائيين الذين يقولون بأن اللاوجود غير موجود ، وهذا أدى الى تهديد لموضوعية العلم والمعرفة ، فقد أصبح كل ما يعرفه الانسان حقيقه لأن كل ما ينطق به من عبارات صواب ، وهذا ما عناه بروتاجوراس مثلا من مقولة الانسان مقياس كل شئ . فطالما أن اللاوجود غير موجود أى أنه لا يشير الى شئ فليس في الإمكان بل من المستحيل للشئ الا يكون .

ولذلك فان أفلاطون يحاول تفسير كيف يمكن الا توجد الأشياء أى تفسير وجود اللاوجود. فاللاوجود لابد أن يكون نوع ما من الوجود ولابد أن يظهر أنه طريقة حقيقية للوجود أو أنه محمول حقيقى .

وهذا ما يوضحه أفلاطون بقوله بأن اللاوجود هو الغير وهذا يجعل اللاوجود شئ حقيقى ولذا يقول :

> في كل مرة نقول اللاوجود، فلا نعنى كما يظهر
> ذلك نقيضا للوجود، بل شيئا غيره فقط.[2]

ويؤكد ذلك ثانية :

> ان المعانى التى وضعت الالفاظ بعد النفى للدلالة
> عليها تشير فقط الى شئ ما من الأشياء الأخرى.[3]

ولتفسير ذلك يمكن القول بان ما ليس أبيض يشمل الأسود والأحمر والأخضر مما الى ذلك فالأبيض والأحمر متباينان دون تناقض .

ولكن عبارة أن اللاوجود موجود لابد أن تتميز عن عبارة أن اللاوجود فى هوية مع الوجود ولذا يقول :

> بما أن طبيعة الغير قد بدت موجودا من الموجودات واذ
> توجد هى فمن الضرورى أن توجد اقسامها وأن نعتبر أن

---

(1) Plato : Soph. ٢٥٧ c-d .

(2) Plato : Soph. ٢٥٧ b .

(3) Plato : Soph. ٢٥٧ b-c.

تلك الأقسام لا تقل عنها فى شئ من جهة الوجود [1].

ولذا فأفلاطون ينتقد بشدة هؤلاء الذين يخلطون بين الوجود واللاوجود أو يجعلون اللاوجود فى هوية مع الوجود قائلا :

> اما التبجح بان عين الشئ ذاته هو غير وأن الغير هو الشئ ذاته فى آن واحد وعلى اية صورة وان الكبير هو صغير واللامتشابه متشابه وأن يفرح المرء بعرض هذه التناقضات فى أقواله فهذا ليس بحثا حقيقيا ومن الواضح أنه فعل بدائي طفولى حديث العهد بملابسة وقائع الوجود .

ولذا يشير كرومبى بأن تميز أفلاطون بين المحمول عن الهوية يتمثل فى علاقة المشاركة [2].

ولذا فقد عبر أفلاطون عما يريد فى صورة أن اللاوجود يشارك ولكن ليس فى هوية مع الوجود طالما ان الوجود والاختلاف أو اللاوجود كليات وهذه العبارة تجعل علاقة المشاركة قوية بين الكليات وهذا مرتبط بالمبدأ الذى قاله من قبل من أن الكليات لا يمكن أن تتوزع بين ذواتها أو بمعنى أخر فان حل مشكلة اعطاء تحليل منطقى للسلب أو النفى يرتبط بمبدأ المشاركة فى الأنواع[3].

اراء هيجـل :

يعتقد هيجل أن أفلاطون فى السوفسطائى قد قرر الكلى أو الحقيقى وجعله فى وحدة الواحد والكثير أو الوجود واللاوجود .

ويرى أن أفلاطون كان جهده أن يتحاشى المعنى المزدوج والذى يوجد فى الحديث عن الوجود واللاوجود ، لأننا فى تعبيرنا عن الوجود واللاوجود نؤكد على الوحدة وحينئذ فان الاختلاف يختفى كما لو كنا نجرده منه [4].

---

(١) Plato : Soph. ٢٥٨ b-c.

(٢) Plato : Soph. ٢٥٩ d .

(٣) L.C. Crombie : an examination, P. ٣٦٩.

(٤) Hegel : Lectures on the history of philosophy, Trans from German by E.S. Ha l dane, and Frances H. Simson, London, Humanities Press, V 11, P. ٦٢.

وفى رأيه أن أفلاطون قد حاول تفسير ذلك - أى ما يجرى فى حديثنا عن الوجود واللاوجود، وأن يحافظ على الاختلاف لأن كلا من الوجود واللاوجود ينطبق على كل شئ لأن الأشياء مختلفة فالوجود الواحد هو اخر لاخر ، وهنا يوجد تقرير النفى [1].

> ويبدو أن ذلك يأتي من قول أفلاطون أن الوجود والغير يتخللان جميع الأجناس ويتداخلان الواحد فى الاخر، فالغير اذ يشترك فى الوجود، يكون بهذه المشاركة بالذات، لا هذا الذى يشرك فيه بل غيرا، وانه يتاح للغير اذ هو غير الوجود أن يكون بحكم الضرورة لا وجودا والوجود من جهة لاشتراكه فى الغير يكون غير الأجناس الأخرى، فهو ليس كلا منها بمفردة وليس جملتها مجموعة ما عداه، ومن ثم لا يوجد الوجود عشرة الاف مرة وسائر الأجناس الأخرى [2].

واللاوجود عند أفلاطون كما يراه هيجل هو جوهر الاخر **otherness** والوجود والغيرية يدخلان فى كل شئ وكل منهما فى الآخر ، والاخر لأنه يشارك فى الوجود فهو بالتأكيد يندمج مع الوجود ، ولكنه ليس فى هوية مع الوجود أى مع ما يشارك فيه ، فالوجود هو شئ مختلف فهو وجود غير الوجود أى بالتحديد الواضح لا وجود [3].

وطالما أن الوجود يشارك فى اللاوجود فهو بالتالى مختلف عن المثل الأخرى وليس واحدا منها .. ولذا فهناك الاف الطرق يكون فيها لا وجود وهكذا بالنسبة للمثل الأخرى سواء نظر اليها بشكل فردى أو مجتمعه ، فهى بطرق عديدة موجودة

---

(1) Hegel : Ibid., P. ٥٥.

(٢)

(٣) Plato : Soph. ٢٥٩ a.

وبطرق وفيرة لا موجودة [1].

وأفلاطون يعتقد كما يرى هيجل بأن الغير **other** باعتباره شئ سلبى ، فهو فى هوية وفى عدم هوية **Non-Identical Self-Identical** فليس هناك جوانب مختلفة موجودة فى التعارض المتبادل [2].

ويعتقد هيجل أن فكرة اللاوجود من الأفكار الأساسية في جدل أفلاطون الذى يعتمد على أن الوعى بالكلى هو الحقيقة ولان الحقيقة القائلة بان فكرة مثال الخير الأبدى المطلق لها وجود مطلق هى بداية تطور أو تصاعد الفكر أو الوعى والتفكير في المعرفة يتطلب تقرير هذا الخالد الأبدى والآلهى [3].

فالغير متميز في وجهة نظر هيجل شئ عديم الحياة وهى فكرة توحى بمناقشة الفرض الأول فى محاورة بارمنيدس ويدور حول الوحدة الخالصة التى فى النهاية لا يمكن الحديث عنها لأنها غير محددة ، ولكن الفعال والحس والعلى هو الذى يميز ذاته ولكنه يظل حراً في ذلك الفعل .

وهذا التحديد كما يشير هيجل يتكون فى الوجود الواحد الذى يكون فى هوية مع ذاته ومع الآخر فى الكثرة وفيما هو متميز ، وهذا يمثل الحقيقة الأولى والأساسية والجدير بالاهتمام فى فلسفة أفلاطون وهو الوحيد الجدير بالمعرفة واذا لم يعرف ذلك فان النقطة الأساسية في هذه الفلسفة تكون غير معروفة .

ويبدو أن فهم هيجل لأفلاطون كان نابعا من فكرته الأساسية فى تطور المطلق عبر الجدل فهو يمثل الوحدة بين المتناقضات،ولذا نشير الى ان هذا الكلى الذى يعنيه أفلاطون يتقرر بأنه هو الذى يحل التناقضات وهكذا فهو واقعى في ذاته [4] وهذا الحل للتناقضات هو التأكيد وهو المعنى النهائى لجدل أفلاطون وباعتباره جدلاً تأملياً فهو لا يتضمن أية نتيجة سلبية لأنه يوضح وحدة المتناقضات التى تبطل أو تنسخ ذاتها .

---

(١) Hegel : op. cit., P. ٦٦-٦٧.

(٢) Hegel : op. cit., P. ٦٧.

(٣) Hegel : op. cit., P. ٦٧.

(٤) Hegel : op. cit., P. ٥٢ .

ومن خلال هذه النظرة لجدل أفلاطون من خلال فكرة الوجود واللاوجود ، فان هيجل يشير الى ان جهد أفلاطون كان يدور حول اظهار انه فى كل تقرير لابد ان يوجد التناقض وذلك ينطبق فى كل حركاته الجدلية لان هناك غالبا اعتبارات خارجية تؤثر أو تمارس تأثيرا كبيرا على جدله [1].

وعلى سبيل المثال ففى محاورة بارمنيدس يقول [2] فى الفرض الثانى ان كلا الجزئين للواحد والموجود أعنى الواحد والوجود ، ومرة أخرى فكل جزء يملك الوحدة والوجود ، والجزء الأصغر يظل يحوز هذين الجزأين .

وبعبارة أخرى من هذا ينتج أن الواحد ليس مرادفا للوجود بل أن الواحد والوجود متميزان ففى العبارة القائلة الواحد موجود تميز لأن الفكرة موجودة فيها ، وهكذا فحتى فى الواحد يمكن التعبير عن الكثرة .

والنتيجة فى نهاية البحث تلخص بالقول بانه سواء وجد الواحد أم لم يوجد ؟ مثله مثل الكثرة فى علاقاته بذاتها أو فى علاقاتهما الواحد بالأخر كلاهما يوجد ولا يوجد ، يظهر ولا يظهر [3].

ولذا ينتهى هيجل بتقرير ما هو متوقع منه انه فى الصيرورة فالوجود واللاوجود وحدة غير منفصلة ، وبعد فانهما موجودين هناك باعتبارهما متميزين لان الصيرورة فقط هى الموجودة لان الواحد يتحول الى اخرين **Passes into the others** [4].

ولانه عندما يقال ان الحقيقة الضرورية للأشياء هى وحدة المتناقضات ، فقد تبدو على أنها الجوهر الراهن لهذه الأشياء الموضوعية المشار اليها .. ولكنه يقول ان هذه الحقائق البسيطة وعلاقاتها وحركتها يبدو أنها تعبر عن لحظات للموضوعية وليس للعقل لأن هناك نقصاً فيها فى عنصر ما هذا هو الإنعكاس فى ذاتها والذى تطلبه لوجود الجوهر الآلهى بالنسبة للعقل ، فان الجوهر المطلق ليس هو البسيط والحالى **immediate** بل الذى يعكس ذاته فى ذاته ، وفى تناقضه يوجد ولكن هذه اللحظات وهذه الحركات لا تظهره على هذا الشكل لأنها تجعل مظهرها كتجريدات

---

(١) Hegel : op. cit., P. ٥٩ .

(٢) Plato : Parm. ١٦٦c, Hegel, op. cit., P. ٦٠

(٣) Hegel : op. cit., P. ٦٠ .

(٤) Hegel : op. cit., P. ٦٠ .

بسيطة [1].

ومن جانب آخر – كما يقول هيجل – فقد تؤخذ على أنها أفكار خالصة قد تمثل الإنعكاس فى ذاته وفى هذه الحالة فان الوجود يفتقدها أو أن ما نطلبه على العكس من هذا الإنعكاس فى ذاته كضرورة للجوهر الآلهى ، وحينئذ فان حركتها سوف تقدر بأنها دائرة من التجريدات الخالية تنسب فقط للإنعكاس وليس لها حقيقة – ولعل هذا التناقض لابد أن تعرف طبيعة الفهم والمعرفة لكى نحصل على كل شئ موجود .

وهكذا نحصل على الوعى بأن هذه الفكرة فى الحقيقة **truth** لا هى الفكرة الراهنة توا فقط ، ولا فقط هذه التى تعكس ذاتها أى موضوع الوعى ، لأن هذه لبساطتها الروحية فهى توجد بشكل حقيقي على أنها ترجع على ذاتها .. وهكذا حال الوجود الموضوعى وبالتالى كل حقيقى [2].

والباحث يعتقد أن هيجل كان يرى أفلاطون بعين هيجليه أكثر من رؤيته لأفلاطون فى ذاته وخاصة أنه يشير الى مقوله أن الكلى أو الحقيقى هو فى وحدة المتناقضات . الأمر الذى يظن الباحث أنه يحتاج لوقفه وتساؤل ونظر الى ما يقوله أفلاطون نفسه أو يوحى به من خلال عباراته ومحاوراته .

فليس هناك تناقض فى الوجود عند أفلاطون وصحيح أنه كما يقول هيجل أن رؤية أفلاطون تطورت بحيث أصبحت تشمل الحركة والكثرة وهذا ما تسببه الأجناس العليا وحركتها فى الوجود ولكن هذا لا يدعو الى القول بوجود تناقض داخل الوجود أو أنه عبارة عن وحدة فوق التناقض ، أن كل ما هنالك هو اغيار أى **others** أى مثل مغايرة لمثال [3] الوجود ومغايرة لبعضها البعض والغير ليس هو النقيض كما يؤكد أفلاطون ذلك لأن نقيض الوجود وهو اللاوجود المطلق لا يمكن معرفته ولا التفكير فيه ولا الحديث عنه .

---

(1) Hegel : op. cit., P. ٦٠-٦١.

(2) Hegel : op. cit., P. ٦١-٦٢.

(3) Plato : Soph. ٢٥٦ e - ٢٥٨ c.

بالإضافة الى أن قانون التناقض والذى استخدمه أفلاطون فى الرد على الفلاسفة الطبيعيين المؤمنين بالحركة الدائمة ، استخدمه لكى يبرهن على خطأ فكرهم في خلود النفس ، فقد أثبت من خلال الحياة والموت أنه لابد من عودة النفس مرة أخرى أى أنها لابد أن تكون خالدة ولا تتلاشى طالما أن قانون تواجد الاضداد قانون دائم والحركة دائمة.

وبالنسبة للمثال الذى يستشهد به هيجل من محاورة بارمنيدس فى الفرض الثانى والقائل بوجود الواحد [1] ومنه يتخذ هيجل مثالا على وحدة الوجود واللاوجود ونتيجته التي تشير الى انه سواء وجد الواحد أم لم يوجد فالأمر بالنسبة للواحد فى ذاته أو للكثرة سواء للواحد فى ذاته أو للكثرة فى ذاتها أو بالنسبة لعلاقاتهما معا فالأمر سواء ، فكلاهما يوجد ولا يوجد يظهر ولا يظهر .

أن هناك تفسيرات ترى أن فى هذه المحاورة عاد أفلاطون الى الطريقة السقراطية في الجدل العقلي على أساس بحث ما يترتب على الفكرة ، ولذا بحث عما يترتب على وجود الواحد في الفروض الأربعة الأولى [2] وعما يترتب على عدم وجود الواحد في الفروض الأربعة الثانية وانتهى بهذا الشكل الى النتيجة الأخيرة المشار اليها سابقا .

فقد بحث أفلاطون ما يترتب على الفرض الإيجابى وبعدها عما يترتب على النقيض، وانتهى الى نتيجة واحدة[3] والإيحاء الأخير الذى تقدم النتيجة هو أن على الانسان بعد اما أن يعيد البحث مرة ثانية أو أنه بهذا الشكل يكون قد وصل الى أقصى درجة من درجات التجريد التى تسمح بعد ذلك من تجاوز نطاق العقل الى الرؤية المباشرة للكلى، فهو اطار عقلي يتضمن تطبيقا لمقولة أفلاطون القائلة بان الجدل الحقيقى هو الذى يعرف كيف يطرح السئلة ويضع الإجابات عليها .

وإذا وافقنا بعد ذلك على أن حركة الفكر عند أفلاطون هى حركة عقلية روحية تنتقل فيها النفس من درجة الى درجة أخرى من درجات الوجود ، وان هذا

---

(١) Plato : Parm , ١٣٤ c - ١٥٢ c.

(٢) Plato : Parm, ١٣٤ c - ١٦٦ c.

وانظر : Parm, ١٦٦ c-d.

(٣) Plato : Parm, ١٦٦ c.

التدرج يصل بالنفس فى النهاية الى التكشف على الوجود ، فان النهاية التى توصى بها بارمنيدس هى أن العقل يمكن أن يقع فى التناقض وهكذا كما يقول أفلاطون يظل حائرا بين الشئ ونقيضه ويظل فى دايرة الاستدلال ولكن النفس لا تمر بمثل هذه المرحلة فهى تنبثق فجأة على الوجود الحقيقى والذى ليس بداخله أى تناقض .

ولذا فيبدو ان قانون التناقض عند أفلاطون لم يكن قانونا للفكر بقدر ما كان قانونا اجرائيا يمكن به بحث مضمون الفكر وبحث الأفكار وبالتالى رؤية الجانب الايجابى والجانب السلبى من الفكرة ، وهى رؤية يظن الباحث أنها الأقرب الى فهم طبيعة العملية الفكرية الجدلية عند أفلاطون من داخل أفلاطون نفسه ومن خلال تعبيراته وعباراته .

منطق افلاطون وارسطو :

ان انطولوجيا أفلاطون تختلف تماما عن انطولوجيا أرسطو ، فالعضو والفرد لمجموعة من الأشياء الموجودة في زمان ومكان ليست أشياء حقيقية فهى أشياء تصير وتتغير وتختفى، وهى أشياء لا محدودة في العدد وغير مدونة، وبالتالى فلا يمكن أن تدخل في اطار الحقائق التي يمكن ان تعرف فهى ليست موضوعات للحقائق الكلية للعلم.

وهدف الجدل عند أفلاطون ليس بناء قضايا تصف محمولا ككل الأفراد فى المجموعة،لكن الشئ الموضوعى هو تعريف النوع الغير مرئى المثال بالجنس والخاصة المميزة [1] لأن ما نعرفه ليس هو كل **all-men** كل الناس ولكن هو المثال العضوى **man generic** والتعريف بهذا الشكل ليس من نوع قضية الموضوع والمحمول .

والمفاهيم العضوية والمحددة ليست موضوعات أولية سابقة لها وجود مستقل – وليست حقائق مليئة بالدم **full-blooded** ولكنها مجردات ولذا فكلما صعدنا فى مجال الأجناس والأنواع اقتربنا من الحقيقة الكاملة .

وهذا يخالف ما نجده عند منطق أرسطو ، فان الاعلى فى المفهوم هو الأفقر فى المحتوى والأكثر تجريدا وكل قضية نقولها لها موضوع ومحمول .

فالموضوع هو الحقيقى ويوجد بشكل منفرد وهو جوهر والمحمولات هى كل الأشياء المؤكدة التى تنسب الى هذا الموضوع بما فى ذلك الجنس والنوع وكيفياته وكمياته، وفى النهاية فان هذه المحمولات تصنف فى المقولات وتمثل مجموعة من

---

(1) F.M.Cornford : op. cit., P. ٢٦٨ .

pigem-holes يمكن ان ينسب أى محمول محدد اليها [1] . وهذا ما يمثله منطق أرسطو .

فكلمة عنده تعنى جوهر ويستخدمها للدلالة على الجواهر الجزئية المفردة [2]، وهى فى الواقع الاسم المجرد من الفعل اليونانى يكون حتى أن الترجمة الحرفية لها قد تكون الوجود being أحيانا [3] وقد بحث أرسطو عنها فى الميتافيزيقا من ناحية دلالتها الوجودية ، كما بحثها فى المنطق من ناحية دلالتها الحدية ، ولذا فهو يعرف الجوهر بأنه هو الذى لا يقال على موضوع ما ولا هو فى موضوع [4] ، وهذا هو أول أنواع الجواهر مثال ذلك إنسان وفرس وهى الجواهر الجزئية .

والنوع الثانى من الجواهر هى الأنواع التى فيها الجواهر الموصوفة بأنها أول ، ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضا . ومثال ذلك أن انسانا ما هو فى نوع ، أى فى الانسان وجنس هذا النوع الحسى، فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالانسان والحس [5].

ويتضح من هذا ان النوع الثانى من الجواهر أما ان يكون نوعا أو جنسا فالنوع مثل الانسان والجنس مثل الحيوان، ويمكن ان نسمى هذا النوع بالجوهر الثانى الكلى مقابل الجوهر الجزئى الذى هو أحد أفراد النوع .

وبالطبع فان أرسطو يفضل الجوهر الجزئى نظرا لأنه لا يقال على موضوع ما أى لأنه ينطبق عليه تماما تعريف الجوهر[6]. وهذا يتطابق مع بحثه فى الطبيعة وما بعد الطبيعة خاصة مع نظريته عن العلل الأربعة .

وأهمية الجواهر أنها تصبح موضوعا فى القضايا المنطقية ولذلك فالبحث عن الجوهر هو البحث عما يجب أن يكون موضوعا للقضية المنطقية ، ومن هذا يبدو التطابق بين حالة الفكر والكلام وبين ما هو موجود فعلا فى نظام الطبيعة وهذا ما

---

(1) F.M. Cornford : Plato and Parminols, P. ٢٦٨.

(2) Bambrough:his introduction to metaphysics, in philosophy of Aristolle,P. ٣٣.

(3) Arist : Metaph, ١٠٢٨ a ١٠, ١٠٣٣ b .

(٤) أرسطو، المقولات ، فى ٥ – التسليم ٢ أ ، ص٧ .

(٥) مصطفى حسن النشار نظرية العلم الأرسطية ، ص١٠٧ .

(6) Bambrough : op. cit., P. ٢٥

ظهر في بحث أرسطو عن الجوهر في الميتافيزيقا [1].

وقد وصف أرسطو الجواهر سواء كانت أولى أو ثانية بصفات أهمها : أنها لا ضد لها ، فماذا يضاد الجوهر الأول كانسان ما فإنه لا مضاد له ولا للإنسان أيضا ولا للحيوان.

والجواهر :

لا تقبل الزيادة والنقصان   لا تقبل الأكثر والأقل

مثال ذلك أن هذا الجوهر ان كل انسانا يكون انسانا أكثر ولا أقل ولا اذا قيس بنفسه ولا اذا قيس بغيره ، فانه ليس أحد من الناس انسانا باكثر من انسان غيره [2].

وتؤكد هذه الصفات التي يضعها أرسطو للجوهر أن ثمة ارتباطا وثيقا بين فكرة الجوهر عنده وبين النظرة الطبيعية للعالم الخارجي . ففكرة الجوهر مرتبطة بفكرة الشئ في تفكيره من حيث أن الأساس الذي بنيت عليه فكرة الجوهر التي تعبر التصورات عن ماهيتها الحقيقية ، فتحديد التصور حسب جنسه القريب وفصله انما هو ترديد للعملية التي يتكشف بها الجوهر الحقيقي على مراحل متعاقبة في صور وجوده الخاصة – وهكذا فان فكرة الجوهر الأساسية هذه هي التي ترتكز عليها نظريات أرسطو المنطقية الخالصة دائما. وهنا يجب ملاحظة ان النسق الكامل للتعريفات العلمية يعبر تعبيرا كاملا في الان نفسه عن القوى الجوهرية التي تتحكم في العالم الواقعي [3].

وقد وصل أرسطو الى التمييز في الحديث وفيما يقال من عبارات الى ضرورة التمييز فيما يقال اذا كان القول غير مؤلف بين ما يدل على الجوهر أو على كم أو على كيف أو على اين أو على متى أو على موضوع أو على أن يكون له ملكية أو على أن يفعل أو ينتقل .

واستنتج من ذلك مقولاته العشر الشهيرة التي جاءت على النحو التالي:

الجوهر: الماهية كقولك انسان فرس. ويجب ملاحظة أن اصطلاح يعني حرفيا جوهر

---

(1) Bambrough : op. cit., p. ٢٦ .

(٢) مصطفى حسن النشار ، نظرية العلم الأرسطية ص١٠٨ .

(٣) E.Cassirer:Substance,Function,Dover Publica tims, New York, ١٩٥٣, PP.٧-٨

الكـــم : مثل ذو ذراعين وذو ثلاثة أذرع .

الكيف : مثل أبيض كاتب .

العلاقة : أو الاضافة : ثم ضعف نصف

المكـان : في اللوقيون ، في السوق

الزمان : أمس ، العام الماضي

الوضع : متكرر ، جالس

الملكية : مفتعل ، مسلح

الفعل : يقطع ، يحرق

الانفعال : ينقطع ويحترق

وهذه القائمة من المقولات كان أرسطو يستخدم منها دائما أربعة فقط ولا يتحدث عن الاخريات وهى مقولات الجوهر والكم والكيف والعلاقة [1].

فاذا كانت هذه هى الفكرة العامة للجوهر عند أرسطو وهى ما يمثل الموضوع عنده في المنطق والذى تحمل عليه المقولات ، فما هو الحال مع أفلاطون الذى يرى أن الموجودات ظلال أو اشياء موجودات بل أنها ليست موضوعا للعلم، لأن موضوع العلم عنده هو الأشياء الثابتة والخالدة وغير المحسوسة [2].

لذلك يتفق كثير من الباحثين ومن دارس أفلاطون على أنه ليس هناك تعليل مرض لعالم المثل عنده في اطار مصطلحات أرسطو المنطقية ، لأن أفلاطون لم يكن معنياً بالصور والقضايا لأن جدله يدرس الحقائق ومفهومه عن هذه الحقائق مختلف تماما عن مفهوم أرسطو [3].

فعندما يحاول أرسطو دراسة مضامين القضايا يحتوى القضايا – الموضوعات والمحمولات – فقد يكون هناك بعض الفروق ، فهناك أشياء – مواد – طبيعتها تجعل من أسمائها موضوعات يمكن أن توضع في اطار الموضوعات **objects**.

وهناك أشياء أخرى – محمولات **attributes** وأكثر الأشياء حقيقة في

---

(١) مصطفى حسن النشار، المرجع السابق، ص١٠٤ .

(٢) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، جـ ٢ أرسطو .

(٣) **Lutoslawsky : op. cit., P. ٤٢٨ .**

وانظر : **F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٦٨ .**

العالم هي الجواهر الفردية فلها من الوجود الضروري مع اختلاطها بالمادة ما يمنعها من أن تكون الا موضوعات **subjects** مع مجموعة من المحمولات المفروضة **dependent** وعندما ننظر الى أفلاطون نجد أن المصطلح متعدد الكلمات مثل المثلث شكل هندسي ذي ثلاث زوايا هي العبارة المعبرة عن المحتوى المركب للصورة أي مثال المثلث وكلا التعبيرين مساوٍ للأخر – وليس أيٌّ منهما يمثل موضوعا أو محمولا للأخر .

وعبارة أفلاطون **man is animal** الانسان حيوان ليس مثلها مثل العبارة **all men are animals** فالحيوانات هنا تنسب الى كل الناس على أساس ان الناس موضوع والحيوانات محمول لكن العلم الأفلاطوني ليس لديه شئ يقوله عن **all men** كل الناس أو هذا الانسان ، لان المصطلحات أو المفاهيم التي يتأملها هي المثل [1].

ويرى كونفورد أن قناعة أفلاطون بالعلاقة بين المثل بعضها البعض تعرض لصعوبة لان ميتافيزيقا أفلاطون تبتعد كثيرا عن أنطولوجيا الفهم العادى والتي يعبر عنها في بناء اللغة اليونانية نفسها [2] والذى يتناسب مع وجهة النظر الأرسطية وهذا مؤكد بالنسبة لأرسطو الذى كان حين قال بفكرة الجوهر وجعلها إحدى مقولات الفكر البشرى في الواقع لا يفرض شيئا على هذا الفكر بل لخص طريقة الانسان الى الأمور في حياته اليومية واضفى على هذه النظرة طابعا فلسفيا [3].

ولذا لم يكن أرسطو هو الذى علم الناس النظر الى الأجسام أو أى شئ أخر في العالم على انها جوهرية بل أغلب الظن أن الناس أنفسهم هم الذين كانوا ينظرون بطبيعة أذهانهم البشرية الى موضوعات بحثهم بهذه الطريقة حيث يجمعونها في جواهر وكميات وعلاقات [4]

لكن أفلاطون مصر بل هو مجبر على ان يستخدم اللغة العادية ، ولذا فنحن علينا ان نتعرف على مفهومه بشكل جزئي مما نعرفه من ميتافيزيقاه وبجزء أخر مما نعرفه من الاستعارات التي يوظفها .

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٦٩ .

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٦٩-٢٧

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٠ .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧١ .

واذا قارنا هذه الآراء بعضها مع البعض نجد أنه يمكن وصف منطق أفلاطون بأنه المنطق الذى يبدأ من أعلى هابطا الى الانواع والى الاشياء التى تندرج تحت ادنى الأنواع وهما الأشياء الطبيعية الكثيرة والمختلفة والمتغيرة، بينما منطق أرسطو يبدأ من أسفل من الأشياء التى من بينها الجوهر المفرد صورة تتعاقب عليها المحمولات الى الكلى وهو الذى يمثل الشئ فى فى أقصى صورة التجريدية الفقيرة .

فأفلاطون يهبط من الحقائق الغنية المليئة الى الأشياء الفقيرة والفانية والمتغيرة بينما يصعد بعيداً من الأشياء فى غناها وامتلائها الى الكل فى تجريده وفقرة (أ) فهو منشغل بحقائق الواقع الحى الوفيره، بينما أفلاطون همه الشاغل فى الحقائق الأساسية الثابتة الغنية وهى موضوع العلم [1].

الحقيقة والحقيقى عند افلاطون :

وعلى سبيل المثال فعند استخدام القسمة المنطقية عند أفلاطون نجد أنه على رأس المائدة يوحد مثال عضوى ولنقل حيوان مثلا، ونحن نقسم هذا المثال حيوان - هابطين من الأنواع الا على أى الأنواع غير الظاهرة مثل الانسان والأسد والنمر ..... الخ ، وتحت هذه الأنواع يوجد فقط العدد غير المحدود من الناس والاسود والنمور وهى التى لا نحاول التعليل عليها فماذا يحدث عندما نقسم المثال حيوان ؟ ما الذى نقوم بقسمته ؟

ان الذى نقوم بقسمته ليس طبقة كل الحيوانات الفردية ، ولكن مثال بسيط مركب، أو طبيعة مركبة والتى منها تتكون التقسيمات الأخرى بمثابة أجزاء والمثال العضوى هنا بمثابة الغطاء الذى يغطى هذه المجموعة باعتباره كل يتضمن أجزاءه ويغطيها باعتبارها خاصة مفردة تمتد أو تنتشر فى كل الأجزاء[2].

عندما يسأل سقراط مينون عن الفضيلة ؟ ما هى ؟؟ يقوم مينون بتعداد فضائل الرجل والمرأة وفضيلة الطفل وفضيلة الشاب وفضيلة الكهل ، وهكذا فيجيب سقراط بأننى أتساءل عن ما هية واحدة هى ماهية الفضيلة وأنت تعدد لى الفضائل ؟ ماهى الماهية الواحدة التى تنتشر فى كل هذه الأنواع من الفضائل والتى يمكن أن نسميها ونشير اليها أنها هذه هى الفضيلة أى الخاصية المفردة المميزة لكل عمل من شأنه أن يكون

---

(١) لذلك قيل ان الانسان يبدأ ميتافيزيقى وينتهى سياسى ، أو يبدأ افلاطونى وينتهى أرسطى .

(٢) F.M.Cornford : op. cit., P. ٢٧١ .

فاضلا [1].

وهكذا فالوجود عند أفلاطون بهذا الشكل لا يسمح له بأن يتمسك مثلما كان الحال عند أرسطو بأنه كلما صعدنا فى اطار الجنس والنوع كلما أصبح المفهوم أكثر فقرا فى المحتوى .

فهل هذا صحيح ؟؟

أى أن أعلى الأشياء هو أفقرها وأن حركة الصعود فى الفكرة تؤدى الى أكثر المجردات تعتيما shadowy وليس كما نعلم من خلال محاورات مثل الجمهورية الى أكثرها اكتمالا وغنى .

فإذا ما أخذنا واحدا من أهم الأنواع، بل منبع كل الحقائق الأخرى وهو الوجود being وإذا افترضنا ان هذا المثال موجود فى رأس قائمة المثل، وانه أفقرها barest فإذا كان حال هذا المثال كذلك وهو أكثر تجسيدا وفقرا، فان شيئا لا يمكن أن يستخلص من تقسيمه الى أجزاء فانه لن يكون له أجزاء ولكن سيكون بسيطاً وغير منقسم مثله مثل الوجود الواحد عند بارمنيدس.[2]

فى رأى أفلاطون أو من وجهة النظر الأفلاطونية فان أعلى المثل سواء يسمى وجودا being أو الواحد أو الخير The good لا يجب أن يكون الأفقر، ولكن الأغنى فهو عالم الوجود الحقيقى ، بمعنى الكل الذى يتضمن كل ما هو حقيقى فى نظام معين مفرد هو الوجود الواحد الذى هو أيضا كثرة . ومثل هذا الوجود - أو المثال بالطبع بعيدا عن أن يمثل مقولة أرسطية لأن المقولات بالتأكيد هى الأفقر بالنسبة للمجردات [3].

وإذا وضعنا فى الإعتبار أدنى المثل فى القائمة فان كل واحد من هذا المثل يسمى غير منقسم لأن العملية - أى عملية القسمة لا يمكن أن تستمر أكثر من ذلك.

---

(1) Plato : Meno ٨٠ a .

وانظر: Plato : Parm, ١٣٣ c-١٣٤ d .

(2) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٠.

وأنظر بارمنيدس الفرض الثانى . ١٣٣ c - ١٣٤ d.

(3) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٠.

وتحت هذه المثل الدنيا - مثال الإنسان **man** ليس هناك شئ ما عدا الناس أو الأفراد المتعددين ، والذين يشاركون بشكل مباشر في هذا المثال ، والذين لا يمكن أن نقدم عنهم تعليلا[1].

وإذا كان الأمر كذلك - فان النوع لا يمكن تعريفه وموضوع كل الاجزاء هو تعريفه في إطار شروط الصورة العضوية - المثال العضوى **generic Idea** وكل الاختلافات التى تجرى فى **its ancestry** حدوده أو ما يتعلق به (النسب) فأسماء مثل حيوان، عقلانى، هى أسماء لاجزاء أو محتويات للمثال المركب العضوى انسان [2].

وهذا المثال ايضا هو واحد **one** وهو أيضا كثرة ولذا فان كلا من المثال والمحدد كلاهما مركب فالمثال يحتوى على أجزاء ، على كل الأنواع وطبيعته تنتشر عليها كلها والأنواع الدنيا تحتوى على طبيعة الجنس وكل الاختلافات المتعلقة أو المرتبطة به .

وإذا حاولنا تطبيق ذلك على أحد المثل - سنجد الآتى:[3]

خذ دائرة تتمثل المثال **animal** حيوان ولنفرض أن هذه الدائرة ملونه بلون الأزرق . فاللون الأزرق يمثل خاصية الحيوانية **animality** وتقسم هذه الدائرة الى دائرتين متشابهتين وتلون أحداهما باللون الأحمر ليرمز الى طبيعة الاختلاف **Biped** والأخرى تمثل **many-footed** فاللونين الأثنين سوف يشاركان فى الدائرة وإذا اضفنا اختلافاً اخر يمثل عقلانى **Rational** فان اللون الثالث سيختلط بالألوان الأخرى واختلاط هذه الألوان سيشير الى المحتوى المركب للمثال المحدد **man** انسان وإذا افترضنا ذلك على أنه تعريف انسان[4] حيوان عاقل يسير على قدمين **Rational Biped animal** .

وإذا تخيلنا الخطوط المحددة والألوان التى تعرض لكل الاختلافات الأخرى التى يمكن أن تملأها فان النتيجة النهائية سوف تكون صورة للمثال العضوى المركب حيوان والدائرة ترمز الى الجنس وهو المثال المفرد يعطى مثلاً عديدة مختلفة تمثل أجزاءه، واللون الأزرق الأساسى سيمثل طبيعة الحيوانية وينتشر على كل اجزاء هذه المنطقة .

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٠.

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٠ - ٢٧١.

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧١.

والأنواع هى مثل كثيرة يختلف الواحد منها عن الآخر وهى كلها مركبة ويمكن تعريفها بوصفها كليات والمثال الذى يقسم ليس هو المجرد **animality** الحيوانية ، والاختلافات ليست اجزاء لمعنى الحيوانية ، والا فان كل الحيوانات ستكون **Biped** فان ما يقسم هو المثال ككل حيوان والذى يصور بطرز مختلفة كاملة من الألوان.[1]

وهذا صحيح لان ما يقسم ليس إلا مثال ضمن مجموعة من المثل المختلفة التى تمثل وحدات كثيرة هى **Wholes = Wholes** كليات .

وهذا العرض قد يؤكده وصف المثال حيوان فى محاورة طيماوس[2] فالله خلق العالم الظاهر باعتباره كائنا حيا بجسم وروح وذكاء ، بعد أى نموذج؟؟؟ ليس بالطبع بعد نموذج أى جزء لأنه حينئذ سيكون غير مكتمل، ولكن بعد هذا المودج الذى كل المخلوقات الحية الأخرى مختلفة عنه وتمثل بأنواعها أجزاء منه لأن هذا النوذج يحتوى فى داخله ويتضمن كل الحيوانات العاقلة . فالكون يحتوى علينا وعلى كل المخلوقات الظاهرة الموجودة والخالق – خطط لصنع كل المخلوقات الحية داخل الكون بعد نموذج على غرار نموذجه بهدف ان يكون هذا العالم ايضا واعيا بادراك هذا المثل الكثيرة مثلما الذكاء المخلوق والموجود فى الكائن الحى.[3]

ولهذا فان هناك شروطاً للتقسيم لابد من الاستناد عليها وهى :

أولاً : ان المثال المركب لابد ان يكون كل وتكون المثل المحددة بالنسبة له أجزاء .

ثانياً : ان المثال الأعلى فى التقسيم لابد ان يكون هو الأغنى وليس الأفقر فى الضمون .

ثالثاً : ان كل مثال محدد لابد ان يكون مثله مثل كل **Whole** من أجزاء – مركب – ويمكن تعريفه [4].

والدائرة التى رسمناها من قبل – المشار اليها سابقا – كل الدائرة المكتملة بكل ألوانها المختلطة – نأخذها على أساس أنها تمثل النموذج الكامل للمثل والذى يجب على الجدل تقسيمه ويمكن تقسيمه لانه مركب – وهذا ما يسمى بالحقيقى

---

(١) *F.M.Cornford : op. cit., P. ٢٧١ .*

(٢) Plato : Tim, ٣٠ a .

(٣) *Plato : Tim, ٣٩ e .*

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧١ .

الكامل أو المثل طالما ان الحقيقى يتكون من طراز من المثل الثابتة غير المتغيرة وهذا المركب من المثل هو الذى يعرفه أصدقاء المثل فى الأساس هو الوحدة التى هى أيضا كثرة ، وباعتبارها نقيضا مع الوجود أو الوحدة البارمينديه التى تطرح الكثرة جانبا .

وهناك اتفاق على ان هذا النموذج الثابت لابد ان يعرف باعتباره ضرورة للفكر والعلم ويمكن اضافة انه من الصحيح ان هذا ليس هو كل الحقيقة، فالحقيقى لابد ان يتضمن مثل هذا التغير الموجود في الحياة والذكاء ، واذا كان الأمر كذلك فالحقيقى اذن ليس هو الحقيقة . realness [1] .

ولذا فاذا أخذنا مثالين ولنقل الحركة والسكون فالحقيقة شئ ثالث لابد ان ينسب وينتشر على كلا المثالين .

وهذا مثلما تناقش هؤلاء الماديين المؤمنين بالحار والبارد [2] ووضعنا الحقيقة realness على أساس انها لا يمكن ان تكون مثلها مثل الحار والبارد والذى يتضمن من وجهة نظرهم الحقيقى انها الحقيقة existence-realness التى يعنيها أفلاطون باعتبارها واحدة من اهم الانواع ، فهى مثال مفرد أو خاصية مفرجة تنتشر فى كل مكان عبر مثل متعددة تختلط بها وتمتزج بها تعنى اى شئ ولكن مجرد حتى اعطاها أرسطو اسم تكنيكى فى المنطق وقد استخدم فعل ليعنى declare أو يؤكد assest .

ولقد كان أرسطو فى حاجة الى كلمة خاصة لما يؤكد عن الموضوع، فتبنى هذه الكلمة للموضوع وهكذا محمول .

واستخدمت بمعنى مقولة أخيرة باعتبارها تعبيراً عن مزاج moodes أو لصنع الحمل predication الذى يتوصل اليه .

على سبيل المثال سقراط ثم نضع قائمة لكل أنواع التأكيدات التى يمكن ان نضعها عنها مثل .

سقراط ابيض (كيف) سقراط طوله خمسة أقدام (كم) سقراط فى اللوقيون (مكان). وهذه المحمولات تبدو وكأنها هويات من أنواع مختلفة تتعلق بالموضوع فى طرق مختلفة وهنا فالمقولات تقدم تصنيفا لكل الأشياء الموجودة طبقا لحالة وجودها -

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٤ .

(٢) Plato : Soph, ٢٤٣ d - ٢٤٤ a .

ولذا فهي تعبيرات قصوى ويمكن التوصل اليها بالسؤال؟؟ **What is this** ٢٢ ما هذا الشئ ؟؟ [1]

---

(1) *F.M. Cornford : op. cit.*, *P.* ٢٧٥ - ٢٧٦.

اللاوجود والخطأ فى الفكر الحديث

- تكوين العبارة .
- معنى العبارة الصادقة .
- معنى العبارة الزائفة .
- اللاوجود فى العبارة الزائفة .
- أهمية اللاوجود فى الكشف عن لغة العلم .

تعقيب .

تكوين العبارة :

اذا كان في المستطاع ادراك المثل دائما كما هي . فان مشاركة الأشياء المحسوسة فيها سوف يسمح بتقرير خال من الخطأ ولكن وبما ان العلاقة بين المثل ليست واضحة لحدسنا فنحن نقع في الأخطاء بافتراضنا علاقات غير موجودة . ولذا فقد ازدادت أهمية الحكم judjement ويؤكدها أفلاطون بأنها العنصر الأول المعرفة [١].

وقد فشلت كل المحاولات لشرح كيفية حدوث الخطأ فى التفكير والحديث ما عدا أنه استبدال . جزء من المعرفة بجزء آخر لأن المناقشة كانت قد طرحت المثل جانبا[٢] .

ولكن أفلاطون يحاول البرهنة على وجود الخطأ في الحديث والتفكير عندما يتم التعرف على المثل باعتبارها الكلمات العامة ولذلك تدخل فى معنى كل العبارات ولذا يصبح في الامكان صنع عبارات زائفة .

ولذا يصبح الحكم في مرحلة متأخرة هو العنصر الأول في المعرفة ، فبينما كانت العناصر فى المنطق الأفلاطونى المبكر هى المثل المفردة فان أهمية الحكم قد ازدادت ويمكن تحليله الى أجزائه الأولية .

والقضية العامة عى أن قول ما هو خاطئ معناه بمعنى من المعانى التعبير عن أشياء لا موجودة والسؤال هو بأى معنى من المعاني يمكن للأشياء الغير موجودة أن تقوم في هذه العبارة ؟؟[٣] non-existent .

وأفلاطون يحاول الاجابة على السؤال القائل ما هو الشئ الذى نتحدث عنه في عبارة زائفة ؟؟ بإظهار أنه الشئ الغير موجود لا يعنى دائما الغير موجود . ولكن يعنى شيئاً مختلفاً عن شئ أخر وكلا الشيئين موجود .

وقيام العلم يعتمد أساسا على جمع المثل كلها معا Weaving together the forms وجمع المثل كلها ليس معناه المشاركة كما يقول كورنفورد أو الامتزاج فقط بل أنها تعنى كل العبارات المؤكدة والنافية . [٤] والأمر يقوم على أساس أننا

---

(١) Lutoslawsky : op. cit., P. ٤٣٠ .

(٢) Plato : Theaet, ١٩٦ - ١٩٩ c .

(٣) Lutoslawsky : op. cit., P. ٤٣١ .

(٤) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٧٨ .

نضع عبارات عن المثل الفردية ولكن الصحيح أن كل عبارة لابد أن تحتوى على واحد من هذه الأسماء العامة وهى ضرورة لكل فكر أو حكم بالنسبة للأشياء الحاصلة فى الادراك المباشر [1].

ولذا فقد عارض أفلاطون هؤلاء الذين يفصلون بين الأشياء فلابد أن يعبروا فى نظرتهم بالربط فى عباراتهم بين مصطلحات مثل يوجد وغيرها وهى أسماء عامة.

ولذا فهو يقوم بتوضيح هذه النقطة من أن كل عبارة أو حكم لابد أن يحتوى أو يتضمن على الأقل واحد من هذه المثل – وهذا من الأهمية بمكان لان المعرفة بالمثل باعتبارها تدخل فى معاني العبارات سوف يحل من مشكلة الحديث الزائف والتفكير الخاطئ وكما يقول :

> لأن الضرورة تقتضى بأن تكون جميع الأشكال صحيحة وصادقة ان لم يمازج اللاوجود الظن أو الخطاب ، وان مازجها وخالطها يحدث الظن الفاسد والكلام الخاطئ ، لان الظن أو قول مالا يوجد هو الخطأ أو الكذب الحاصل فى الذهن وفى الأقوال [2].

والعبارات هى التعبير الشفهى عن الأفكار وهى تمثل الأحكام ، والحكم يتكون من أسماء وأفعال ، هى معانى الأسماء العامة والأفعال هى المثل والعبارات بهذا الشكل ليست أشكال قضايا ولكنها عبارات فعلية ذات معنى توجد حينما ننطق بها [3].

ولأول مرة يقيم أفلاطون التمييز بين الموضوع والمحمول فى العبارة فقد قسم العلاقات المستخدمة إلى الأسماء والأفعال و .

وأكد بوضوح أن الفعل **Verb** يمثل علامة الفعل **action** [4] ويعتقد لوتسلافسكى أن ذلك مصطلح جديد لأن أفلاطون قبل ذلك كان يشير الى حتى ولو

---

(1) Plato : Theaet, ١٨٤ d .

(2) Plato : Soph, ٢٦١ d .

(3) Plato : Soph, ٢٦١ e .

(4) Plato : Soph, ٢٦١ e .

كانت تستخدم مع الاسم فانها كانت تعنى جملة أو تعبير وأفلاطون يستخدم الاسم والفعل على أساس أنهما موضوع ومحمول يستخدم في هذا للاشارة الى المحمول والحكم كما يؤكد أفلاطون يشير الى شئ موجود فى الماضى والحاضر والمستقبل ، ويربط بين الموضوع والمحمول وما يقال عن طبيعة الجملة يطبق أيضا على طبيعة الفكر أو الحكم غير المسموع [1] .

فى الواقع الفكر والقول واحد ، الا أن الحوار داخل النفس بينها وبين ذاتها الجارى بلا صوت هذا الحوار سميناه فكرا أما المحمول المتدفق من النفس خلال الفم يصحبه الصوت فقد دعى قولا أو خطابا [2].

ويتم نقد الأحكام الخاطئة على أساس التناقض التى يتضمنها أو الوجود فيها بينما كان الأمر في المحاورات السابقة على السوفسطائى هو امكانية الحكم أو التفكير فى اللاوجود غير مؤكدة بل قد تكون منفية فان اللاوجود يعرف على أنه فكرة في خط واحد مع الوجود وتختلف عنه بسبب نسبيتها ولذا يقول :

حقا لقد بدا لنا أن اللاوجود هنا من الأجناس
الأخرى معبرا على جميع الموجودات، ومن ثم
علينا أن نبحث هلى يخالط الظن أو الخطاب[3].

والخطاب لا يقوم اذا تلفظ بأسماء متتالية مثل تياتيوس، حصان، سمك، او اذا تلفظ بأفعال متتالية مثل يجلس، يطير، يعوم [4].

وأفلاطون يقصد هنا أن الأسماء في حد ذاتها ليس لها معنى فهى أصوات بلا معني ولكن مثل هذه الأصوات والكلمات لا تمثل عبارات تصف حقائق ولا تشير الى أية حقيقة فعلية ، وتعريف أفلاطون للكلمة معناه.[5]

---

(١) Lutoslawsky : op. cit., P. ٤٣٠-٤٣١.
وانظر: Plato : Soph, ٢٦١,٢٦٢ a .

(٢) Plato : Soph, ٢٦٣, Theaet, ١٨٩ b - ١٩٠ b .

(٣) Plato : Soph, ٢٦٠ d .

(٤) Plato : Soph, ٢٦٢ b .

(٥) F.M. Cornford : op. cit., P. ٣٠٥ .

أ- اسم عام : يعنى طبيعة وهو مثال باعتباره يمثل أو يشير الى شئ موجود.
ب- اسم عام : يشير الى شئ موجود فقط ويجب التفرقة بين الاسم العام تياتيوس والمفهوم العام يجلس .

وفى القوانين يقول أفلاطون أنه فى حالة كل شئ فهناك ثلاثة عوامل:

الوجود أو الطبيعة

التعريف أو البرهان

الطبيعة أو الاسم

وكل طبيعة من وجهة نظر أفلاطون صورة وهى معنى الاسم العام الذى يعرف حتى لو كان مركبا، وفى حالة المثل فان الطبيعة والشئ يمثلان شيئا واحدا وهو نفس الشئ .

واذا كانت كل عبارة تقال فهى معبرة عن شئ فهى بالتالى صادقة أو زائفة فان عبارة مثل تياتيتوس يجلس ، تمثل عبارة عن شئ ، فتياتيوس فيها يمثل اسم أو الفاعل ، أو يمثل الموضوع . فاذا قلنا يجلس أو يطير فهو يمثل الموضوع فى كلا الجملتين .

وايا كان الأمر حول عنصر الزيف فى العبارة الخاطئة فان الموضوع ليس شيئا غير حقيقى ولا يمكن انكار وجوده ، ولذا فالحديث عن أو التفكير فى[1] اللاوجود ليس معناه وضع عبارة عن لا شئ وأفلاطون يؤكد ذلك حين اختار كمثال للعبارات الصحيحة أو الخاطئة أن يدور الموضوع حول شئ فردى وليس حول صورة.

معنى العبارة الصادقة :

ولذا : فالعبارة الصادقة تعبر عن الوقائع كما هى بشأنك .

ويعبر الكاذب عن أمور تغاير الواقع [2] .

ويؤكد ذلك :

ان الخطاب الكاذب يعبر بشأنك عن موجودات
ولكنها تغاير الوقائع الموجودة ، اذا قلنا أن
موجودات كثيرة ولا موجودات كثيرة تمتد الى كل

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., P. ٢٠٦ .

(٢) Plato : Soph, ٢٦٢ b .

شئ بصلة على وجه ما من الوجوه [1] .

ويشير كورنفورد [2] الى هذا التعريف للعبارة الصادقة على أنه جاء من قبل في محاورات سابقة لأفلاطون الأمر الذى يتفق مع ظن الباحث عن أفلاطون أنه لم يتخل أبدا عن فكرته التي جاءته على شكل حدس ولكنه انتقل في عرضها من نطاق الحدس الميتافيزيقى الى اطار الفكر المنظم .

ففي أوتيديموس [3] يعتقد أو تيديموس أنه ليس في الامكان الحديث بشكل زائف لأنك اذا فكرت في شئ تدور حوله العبارة ، فان هذا الشئ لابد أن يكون موجودا ضمن الأشياء الموجودة ولكن الحديث عن شئ معناه الحديث عن حقيقة . وفي كراتيلوس يلاحظ سقراط أن العبارة الصادقة تتحدث عن الأشياء الموجودة كما هي عليه أو تؤكد أن الأشياء الموجودة موجودة . [4]

ولذا فالفكرة القائلة بأن الحقيقة هي تطابق العبارة مع الأشياء الموجودة أو الوقائع هي الفكرة التي يحاول أفلاطون تفسيرها ولكن اذا كانت العبارة الزائفة متفقة مع شئ فمن الأهمية بمكان أن يصبح واضحا ما هي العلاقة بين الأشياء الموجودة والعبارة أو الوقائع .

في حالة العبارة تياتيتوس يجلس

أ- شئ موجود

تدور العبارة حوله هو تياتيتوس

ب- فعل

تشير اليه العبارة وهي شئ أخر موجود

جـ- المركب الكلي الموجود

أى الحقيقة الموجودة هى أن تياتيتوس يجلس، وهى المكونة من هذين العنصرين [5].

والعبارة تياتيتوس يجلس - تمثل شيئا مركبا في الادراك، واذا فرضنا ان

---

(1) Plato : Soph, ٢٦٢ b .

(2) F.M. Cornford : op. cit., P. ٣٠٧ .

(3) Plato : Othydinus, ٢٨٣ e .

(4) Plato : Crat, ٣٨٥ b .

(5) F.M. Conford : op. cit., P. ٣٠٨ .

العبارة تعبر عن ادراكي بالفعل، فان عبارتى ستكون صادقة، وكلا الكلمتين تياتيتوس ويجلس تعبران عن عنصر فى الحقيقة المركبة ، والعبارة ككل مركبة وبناؤها يتفق مع بناء الحقيقة والحقيقة هنا تعنى هذا الاتفاق [1].

واذا عدنا الى الحس المشترك والذى اشارت اليه محاوره تياتيتوس ، فانه سيوافق على هذا البرهان الخاص بالعبارة الصادقة وهذا بلا شك هو المعنى العادى للحديث عن الأشياء الموجودة – أو التعبير عن الوقائع كما هى .

كيف يمكن تفسير العبارة الكاذبة ؟؟؟

يقول أفلاطون :

> ما قيل فيك من غير على انه عين الشئ بالذات ومن اللاوجود على انه موجود فاذا مثل هذا التأليف والتركيب الناشئ من أفعال وأسماء يبدو أنه صار فى الحقيقة والواقع، خطابا كاذبا ([2]).

فأفلاطون يؤكد أن العبارة الكاذبة أو الزائفة لها بالتأكيد موضوع ، وهنا فالموضوع هو تياتيتوس وليس احد وهذا الموضوع لا يمكن أن يكون لا شئ على الاطلاق وأى واقعة لها تعبيرها الشفهى لكى يصف كيف تكون الأشياء ، وعندما يكون هناك تناقض بين اثنين ، فالأول يعبر عن شئ والثانى يعبر عن شئ مختلف، ولابد أن يعبر الثاني عن شئ مختلف والاثنان من شيئين مختلفين .

وأفلاطون يصر على ابراز دور الموضوع فى العبارة وثبات الموضوع أو وجوده دائما بالتأكيد على وجود تياتيتوس فى العبارتين الصحيحة والخاطئة لانه يريد بهذا ان يدحض وجهة النظر القائلة بأن العبارة الزائفة ليس لها معنى لانها تتحدث عن شئ غير موجود وأفلاطون يريد تقديم تعريف للعبارة الزائفة باعتبارها تتفق مع حقيقة غير موجودة.

وفى حالة العبارة : تياتيتوس يجلس فان كلمة يجلس تعنى الاسم العام [3].

وفى نظرية المثل فان الاسـم العام له معنى على شكلين :

---

(١) Plato : Soph, ٢٦٢ D .

(٢) Plato : Soph, ٢٦٤ D .

(٣) F.M. Cornford : op. cit., P. ٣١٠ .

أ- مثال يشير الى موجودات خاصة .

ب- لها معاني خاصة بها باعتبارها أصوات ذات معنى

وكلمة يجلس **Setting** تشير الى طبيعتها الخاصة بالجلوس - وتمثل معنا لدى اذن السامع وليست هي صوت بلا معنى وهدا المعنى بالنسبة لهذا المثال - هى شئ حقيقي سواء كان تياتيتوس يجلس أم لا ، سواء أشار أى شخص بذلك أم لم يشر ، وهذا المثال جزء من معنى العبارة الصادقة ولابد ان يضاف الى الاطار .

ولذا فعبارة الغريب الشئ الموجود فى حالتك تعنى :

أ- عنصر موجود فى الحقيقة التى انت عضو أو عنصر اخر فيها [1].

ب- المثال الذى يشارك فيه هذا العنصر الأخر الموجود .

وهذا المثال - الجلوس - هو موضوع المعرفة وليس الادراك وهو حقيقى بشكل ضرورى ومستقل عن أية حقيقة موجودة .

وعبارة تياتيتوس يطير : كل كلمة من كلمات الجملة لها معنى ، والعبارة ككل لها معنى ولكن :

أ - ما هو مفتقد فى العبارة الزائفة هو العلاقة بين الجلوس الواقعي والمثال المختلف يطير [2].

ب- كلمة يطير لا تشير الى الجلوس على الرغم من انها معنى فى ذاتها - وهذا المعنى يحضر فى اذن المستمع عند سماع الكلمة .

جـ- العبارة ككل لا تتفق مع الحقيقة ككل أو أى واقعة [3].

اذن فالعبارة الزائفة تشير الى شئ غير موجود أى شئ يختلف عن الوجود أى اللاوجود ولذا فالطيران هنا غير الجلوس فى العبارة الصادقة .

وهكذا يمكن استخدام نظرية أفلاطون فى المثل فى مواجهة معارضة السوفسطائى بأن العبارات الزائفة لا يمكن ان توجد لانه لا شئ يمكن ان تشير اليه.

ولذا يقول :

ان العبارة تعبر بشأنك عن موجودات ولكنها

---

(١) F.M. Cornford : op. cit., p. ٣١١ .

(٢) F.M. Cornford : op.cit., P. ٣١١.

(٣) Plato : *Soph.*, ٢٦٣ c-d .

تغاير الوقائع الموجودة . اذ قد قلنا ان موجودات
كثيرة ولا موجودات كثيرة تمت الى كل شئ بصلة ،
على وجه من الوجوه[1].

ومعنى ذلك ان العبارة تؤكد أشياء مختلفة عن الاشياء الموجودة ،وتشير الى المختلف وهو يطير لان مثال الطيران يختلف عن مثال الجلوس والنتيجة تتأكد فى اطار علاقة المثل بعضها البعض ، فكل مثال هو لا موجود بمعنى أنه غير أى شئ أخر والطيران هو المثال غير الموجود والذى يختلف عن الجلوس ، ولكنه ليس أقل حقيقة من مثال الجلوس .

وفي الحقيقة أننا يجب أن نقف حذرين أمام فهم منطق الصواب والخطأ عند أفلاطون والذى يكشف به عن السوفسطائى ، وقد لاقى هذا التفسير للخطأ عند أفلاطون تحليلات مختلفة ومتعددة ، ويرجع هذا الاختلاف والتباين الى صعوبة فهم لغة أفلاطون المنطقية. فبيرنت[2] يرى أن جملة تياتيتوس يجلس تصف حاله واقعية وصحيحة بالنسبة للموضوعولذا فهى صحيحة ولكن الجملة الثانية تياتيتوس يطير تصف حالة غير صحيحة، ولذا فهي خطأ ، أى أنها تنسب اللاوجود وهو الطيران الى الموضوع تياتيتوس وهو ما لا يحدث في الواقع . ويشارك تايلور[3] بيرنت فى هذا الرأى الذى يعتمد على العودة للواقع لبيان صحة العبارة من خطئها .

ولكن العودة للواقع لبيان صحة العبارة عند خطئا عند أفلاطون يصعب الوقوف عليه؟ الا اذا تساءلنا هلى يقصد الواقع الحقيقى؟ أم الواقع المحسوس؟ واذا كان الواقع الحقيقى عند أفلاطون هو واقع المثل ، فلابد اذن من أن نلجأ لواقع الجملة التى تربط بين موضوع ومحمول فى عالم المثل أى بين مثالين مثال للانسان تياتيتوس ومثال للفعل طيران أو جلوس فاذا كان الموضوع يستطيع ان يشارك فى واحدة من هذه ولا يشارك فى الأخرى، فالجملة الأولى تصبح صحيحة والثانية خاطئة .

ولذا ولأن تياتيتوس يمكنه أن يشارك فى مثال الجلوس ولا يشارك فى مثال

---

(١) Plato : Soph, ٢٦٣ c .

(٢) J. Burnet : Greek Philosophy., P. ٢٨٠ .

(٣) A.E. Taylor : Plato, The man and his work, P. ٣٣٥ .

الطيران فجملة تياتيتوس يطير خاطئة وزائفة فالنتيجة تتأكد فى اطار علاقة المثل بعضها البعض . والطيران هو المختلف أى غير الموجود ، ولكنه ليس أقل حقيقة من أى مثال أخر.

ولذا يشير الى :

ان العبارة بشأنك تعبر عن موجودات ولكنها
تغاير الوقائع الموجودة [1].

ومعناها ليس ان الاشياء غير الموجودة ليست غير موجودة على الاطلاق لان غير مودود على الاطلاق لا نستطيع معرفته على الاطلاق . ولكن فقط أشياء مختلفة لان الطيران موجود على الحقيقة وهو مختلف عن شئ أخر وهو الجلوس وكلا المثالين موجود وحقيقى Real وفى الحقيقة فاننا يجب ان ننظر دائما الى أفلاطون فى عباراته من هذه الناحية - أى من ناحية واقعية المثل - وليس واقعية الأشياء واذا جاز لنا استخدام تعبير المناطقه المحدثين مثل الذريين فيجب أن ننظر الى واقعة ذرية مثالية وليست واقعية محسوسة .

تعقيب :

لقد تعرض أفلاطون لقضية الخطأ لأنها تفصح عن وجود اللاوجود من قبل ولكنه لم يصل لها الى حل مرضى وفى الخطأ الابستمولوجى كما أشرنا من قبل اشار أفلاطون الى ما يحدث ، وقطعة المعرفة التى استبدلت بقطعة أخرى من المعرفة تمثل هذا المثال المختلف المعروف . ومن هنا فان التفكير فى ان شيئا هو شئ أخر أو الخطأ والخلط بين شئ وأخر يمكن أن يصبح له معنى .

وأفلاطون كما يشير كثير من الباحثين ومنهم F. Cornford [2] روس وتايلور A.E.Taylor وبيرنت J. Burnet وكرومبى كان قد أجل تفسير الخطأ فى تياتيتوس لغياب المثل فى هذه المحاورة ، وهو يناقش الخطأ فى السوفسطائى بعد

---

(1) Plato : Soph, ٢٦٣ c .

(٢) أنظر: D. Ross : Plato's Theory of Ideas, P. ١٨٥.

A.E. Taylor : op. cit., P. ٣٢٠

J. Burnet : Greek Philosophy, P. ٢١٠ .

L.C. Crombie : an examination, P. ٣٣٥ .

مناقشة لعالم المثل وكيفية المشاركة بين الأنواع وكيف أن هناك أنواع يمكن أن تشارك وهناك أنواع لا تشارك وأفلاطون يريد تنقية اللغة من الأخطاء وحيث أننا لا نستطيع على الاطلاق التعبير عن أفكارنا بشكل أخر الا باستخدام اللغة فعلينا أن نستخدم اللغة التى تتفق مع طبائع الأشياء لا مع أوهامنا وتخيلاتنا حتى لا يتداخل الوجود مع اللاوجود وطبائع الأشياء هى المثل التى تدل على الأفعال وتياتيتوس باعتباره انسان فهو يشارك فى طبيعة المثال انسان لا يشارك فى مثال الطيران ولكنه يشارك فى المثال الجلوس وهذا ما يقول به حدس المثل الذى يثبت لنا كما وضع فالاشياء التى نستبدلها ليست هى صور المخيلة أو الذاكرة القديمة – ولكنها موضوعات الفكر الخالدة ولذا فهى تتبع الجدل .

> وأفلاطون يؤكد تبعية ذلك للجدل ان التميز بين الأجناس وتجنب الخلط فيها والاعتقاد خطأ فى أن نوعا معينا هو نوع أخر ، وان النوع الأخر هو عينه بالذات الا نقول اذ هنا كله من اختصاص علم الجدل [1].

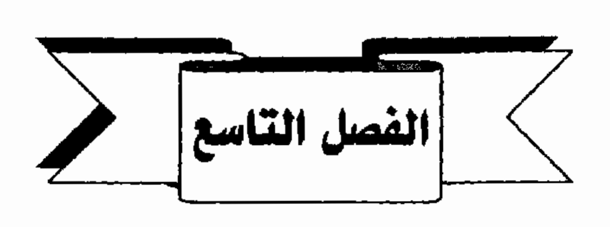
وعلى هذا الأساس فان وصف الصياد للطيور فى تياتيتوس يقصد به ان يقبل على انه صورة ميكانيكية جافة لما يحدث فى ذهننا عندما نخطئ فى موضوعات المعرفة [2].

---

(1) Plato : Soph., ٢٥٣ d .

(2) F.M. Cornford : op. cit., P. ٣١٧ .





أهمية المعرفة المباشرة عند أفلاطون
(الحدس)

الحدس عند أفلاطون واهميته :

لقد آمن أفلاطون منذ البداية بأن المعرفة ممكنة وبأن العقل قادر على أن يعرف الأشياء معرفة مباشرة بمعزل عن الحواس ، ولقد ظل هذا الايمان ملاحقا لفكره طوال مراحله المختلفة منذ فيدون وحتى النهاية .

ولقد كانت أولى صور هذا الايمان بالرؤية المباشرة الحقائق أو بالوجود الحقيقي تضمنه في تعبيره عن المعرفة لعملية التذكر

فان التذكر هذا يتضمن قدرة الانسان على تذكر الحقائق مباشرة سواء كان ذلك بمعزل عن الحواس أى بوجود النفس مع ذاتها ، أو حتى عندما يتطلع للأشياء الموجودة فتجعله يتذكر الحقيقة تذكرا مباشرا [1].

بل انه في تذكرة للحقائق فهي تأتى اليه فى سلسلة مترابطة أى أنه يتذكر الأشياء مترابطة معا فى سلسلة متواصلة كما عبر عن ذلك [2].

وفى حالة الحب فان المحب الذى تدفعه مشاعره التواقه للحقيقة بدافع الحب يستطيع أن يتطلع مباشرة الى الجمال فى ذاته ، بعد أن يكون قد تخطى رؤية الجمال المحسوس الى نطاق الجمال الكلى الذى يجمع الأشياء الجميلة حتى يصعد الى رؤية الجمال فى ذاته . والصعود الى رؤية الجمال تنتهى بهذا الاكتشاف الذى لا يستطيع أفلاطون التعبير عنه الا بعبارات تشابه العبارات الحسية فيشير اليه وكأنه زواج الروح مع الحقيقة والحصول على الفضيلة الحقة[3].

فأهم ما يتصف به هذا الحب عند أفلاطون هو انه مريد للحكمة راغب فيها كما يرتبط بشخصية المحب ومقامه فى درجات المعرفة [4].

فهو يبدأ بالتعلق بالأجسام الجميلة ثم يرقى الى محبة النفوس ثم يصعد الى مجال المعرفة الذى ينتهى بالفيلسوف الى تلك الرؤية السعيدة التى تحدث له فجأة

---

(١) فيدون ٦٥ د . هـ .

(٢) فيدون ٦٦أ . ب .

(٣) Plato : Sympos, ٢١٢ a.

(٤) أميرة حلمى مطر ، محاورات ونصوص لأفلاطون ص١٤ .

وانظر : Plato : Sympos, ٢٠٦-٢٠٧.

بعد أن يعود نفسه على أن ترتاد أو الارتقاء من عالم المحسوسات الى عالم الكليات المعقولة ولذلك يصف أفلاطون الحب بأنه ليس جميلا بل أكثر الكائنات رغبة في الجمال لأنه يهدف الى الخلق في الجمال [١].

وقد أشار سقراط الى أن المحب الحقيقي للمعرفة يكافح تجاه الوصول اليها ولا يمكن أن يستقر بين المظاهر، أن عواطفه ومشاعره لن تتوقف ولن تهدأ حتى يضع يدا صلبة على الوجود الحقيقي بواسطة هذا الجزء العالى من نفسه ، وعندما يقترب من الحقيقة ويمتزج بها يتداخل معها ويحصل على المعرفة والنمو وحينئذ سيتوقف عن الترحال وعن الانتقال وعن الحركة [٢].

وأفلاطون يضع مثال الخير في قمة الوجود ، بل انه هو الذى يضفى على المثل القيمة والحقيقة ، ولذا يشبهه بالشمس التى تجعلنا نرى الأشياء في عالمنا وبالتالى فهو الذى يجعلنا قادرين على رؤية الحقيقة أو الحقائق في عالمها وفي وجودها الأصيل ، ولذا فهو غاية كل انسان ونهاية كل فعل من الأفعال السلوكية وهدف كل معرفة [٣].

وهو يؤكد في تفسيره لحركة المعرفة والصعود الى مثال الخير بانها النهاية التى تنبع من الخروج من دائرة الظن والوهم والفكر الاستدلالى أو الفهم
وتحدث رؤية الخير رؤية مباشرة لم يستطع أن يقدم لها شرحا سوى بالرمز الذى يطابق بين الخير وبين الشمس في عالمنا الأرضى [٤].

والمعرفة كما يقول انما تنبثق من نفس الفيلسوف كما ينبثق النور فجأة فينتقل بالانسان طفره واحدة من عالم الظلال الى عالم النور والضياء [٥].

وهذه الحركة أو النهج اذن ينتهى بحدس الوجود هذا الحدس الذى يبدو

---

(١) Plato : Sympos, ٢٠٦–٢٠٧.

(٢) Plato : Rep , ٤٤٠ a .

(٣) Plato : Rep. ٥٠٥a , ٥٠٨ a-d .

(٤) Plato : Rep, ٥٠٩ a - ٥١١ d.

(٥) الرسالة السابعة من رسائل أفلاطون .Rep, ٣٤١ d

وأنظر : أميرة حلمى مطر ، نصوص محاورات نصوص أفلاطون ص١٨ .

انه نتيجة للطريق الصحيح للمعرفة ، وهو الذى عبر عنه بعد ذلك فى الأسطورة .

ولقد توقف ريتشارد روبنسون متسائلا حول الفرق بين ما يقوله أفلاطون فى الخط وبين ما يجئ فى الكهف ويرمز به الى ذلك [1].

والباحث يتعجب كيف يقف روبنسون متسائلا عن هذا الفرق وهو الذى يشير الى أن أفلاطون لم يكن لديه تفرقه أو تعارض بين الحدس والمران العقلى بل كانا متكاملين عنده فالخط فى الجمهورية يمثل الفهم للجدل عند أفلاطون والحركة الرمزية فى الأسطورة تتفق مع حدسه الميتافيزيقى ومع توجه النفس فى كل حالة من الحالات ، فهى حالة وجودية للأشياء وحالة وجودية للنفس أيضا [2].

والأمر يحتاج فقط الى تذكر ان الحركات التى عبر عنها فى الكهف تمثل حركة النفس من نقطة الى نقطة ، وأن هذه الحركات تنبثق من وجود النفس فى مستويات مختلفة تبعا لتذكرها وعشقها وهيامها الذى لا يتوقف الا بالتزاوج مع الحقيقة على حد تعبير بيرنت[3] الوجود فى الحقيقة وهى نهاية الحركة الصاعدة فى الكهف .

ولذلك يعود روبنسون متسائلا انه إذا لم تكن الخطوة الأخيرة تبرهن على البداية أى على مثال الخير ؟ فما هى فائدتها ؟؟ ما هى الثقة التى تكون لدينا إذا ما كانت نقطة البداية أقل ثقة من مثلها فى الرياضيات ، وإذا كنا واثقين من ذلك فلماذا نحتاج الى هذه الخطوة أساسا ؟؟ ولذا فان ريتشارد روبنسون يرى أن كل هذه التساؤلات تمثل الجانب الإيجابى فى نظرية الحدس بالنسبة للجدل الصاعد والإجابات توجد فى تقسيم الخط وأسطورة الكهف .

ومعنى هذا أن هذه الخطوة فى الجدل الصاعد ليست عملية للبرهنه على الاطلاق، لأن البداية التى يصل اليها الجدل هى مثال الخير ، ويبدو من وجهة نظر أفلاطونية الى أن هذا الخير بعيدا عن أن يبرهن عليه فهو الفرض السابق على كل البراهين أى أنه ليس مفترضا [4].

وهو ما اجاب عنه أفلاطون فى الأسطورة حينما جعل السجين بعد فك الاغلال

---

(1) R. Robinson : Plato's Early Dialectic, P. ٤٥.

(2) J. Burnet : Greek Philosophy, P. ١٨٥.

(3) R. Robinson : op. cit., P. ٤٨.

(4) R. Robinson : op. cit., P. ٤٨.

يتدرب على رؤية الأشياء حتى استطاع رؤية الأشياء الحقيقية بما فيها الشمس وهو رمز للخير أى انه تعود على النظر الى ضوء الشمس وتعود أن يرى الأشياء فى ضوئها .

ولذلك يعيد [1] روبنسون تفسير ما توقف عنده بشكل يتفق مع وجهة نظر المؤلف فى فكر أفلاطون فى مراحله الأولى - ويشير الى أن أفلاطون كان يربط دائما بين المنهج ومصطلح العلم أو الفن وكل منهج يتبع علم أو فن ويمكن وصف ذلك بصفة عامة على أن هناك وعياً ذاتياً عقلياً يتبع بوسائل غير مباشرة نهاية معينة لا يمكن الحصول عليها مباشرة ولذلك يضيف روبنسون أن البديل للاجراء المنظم المرتب لابد أن يقال أنه الحدس ، ولذا فان الوعى المنظم والحدس عند أفلاطون لم يكن بينهما تعارض ولم يكن موجودا عنده هذا التعارض بين اللمحة الخاطفة والوعى المنظم [2].

ويزيد الباحث على روبنسون - ان الحدس أو الرؤية المباشرة هى نتاج الوعى المنظم - كما أن هذا الوعى المنظم لا يبدأ إلا بالدهشة أو التفطية التى تفجر الحدس بوجود عالم آخر مغاير أو مخالف لهذا العالم المتغير والمتحول على الدوام وبالتالى تثير النفس وتتحفز لاستعادة عالمها السابق ويستثار العقل لأن يُخرج من بين طيات الأشياء المتكثرة يجمعها فى وحدات منظمة ثم يخرج من بين الأشياء المنتظمة انفصالاتها وتغيراتها النوعية التى تصل به الى الوجود وهى الخطوات التى سنجدها فى مرحلة تالية .

ولذا يقدم روبنسون [3] دليلا على تكامل الرؤية العقلية المباشرة وبين الرؤية المنظمة عند أفلاطون عبرت عنه محاورة الجمهورية فى حديثه عن الخط، فالحدس بالنسبة له هو الجائزة عن السير فى المنهج وهو نهاية هذا المنهج، والتعارض عنده هو تعارض بين المنهج الذى يتوجه الحدس من جهة والمجهود غير المثمر من جهة أخرى .

ولذلك ولان فكرة الحدس عنده مثلها مثل فكرة المنهج وفقراته عن الخط تمثل العبارة المتكاملة عن المنهج والحدس ، فالحدس بالنسبة لأفلاطون ليس طريقا سهلا للمنهج ولكنه الجزاء المستحق بالتأكيد عن المنهج ، فالبديل الوحيد للحركة المنظمة هو الحركة غير المنظمة لأنه لابد من حركة أيا كانت أو على أى حال والنهاية المرغوب فيها-الوصول اليها-بواسطة فن من الفنون أو منهج من المناهج [4].

---

(1) R. Robinson : op. cit., P. ٦٣.

(٢) R. Robinson : op. cit., P. ٦٤.

(٣) R. Robinson : op. cit., P. ٦٤.

(٤) R. Robinson : op. cit., P. ٦٥.

وتشير د. أميرة حلمي مطر [1] الى أهمية ذلك في تطور فكر أفلاطون واختلافه الجذرى من استاذه سقراط وترى انه إذا كان من المسلم به بعد دراسات كامبل ولوتسلافسكي أن فلسفة أفلاطون قد مرت بمراحل مختلفة ، ترتب على ذلك ظهور أراء جديدة نابعة من الروح الأفلاطونية ذات الطبيعة الفياضة الشاعرية التى لا تقيدها حدود العقلية السقراطية المرتبطة بالاصلاح الأخلاقى .

ولذا تؤكد د. أميره أنه مع تضاؤل النزعة السقراطية عند أفلاطون يزداد الاتجاه نحو النزعة التوكيدية الايقانية ومع تضاؤل روح النقد والعقلية الاستدلالية يزداد الاتجاه نحو الايمان والالهام والتجربة الميتافيزيقية ، وهذه هى رؤية لوتسلافسكى بالنسبة لأفلاطون وخاصة فى محاوراته المتأخرة [2].

ولقد كان انتقاد أرسطو لأفلاطون الأساسى أن المثل أو هذا الوجود المتعالى لا يمكن أن يكون سببا للحركة والفلسفة تبحث عن أسباب الأشياء الدركة وقد تخلينا نحن الأفلاطونين – بعبارة أرسطو – عن ذلك لأن أفلاطون لم يقل شيئا عن السبب الذى يبدأ منه التغير وبينما هو يتخيل أنه يضع جوهر الأشياء المحسوسه فهو يؤكد على وجود طبقة أخرى ، وأيا ما كان الأمر فلابد من النظر على أنها أسباب، مثلما البياض هو السبب في وجود الأشياء البيضاء[3].

ويشير أحد الدارسين كنتيجة لنقد أرسطو لأفلاطون أن هذا معناه أن الحركة أو هذه الملاقة قد ظلت لكثيرين من المعاصرين لأفلاطون واحدة من أكثر أجزاء فلسفة أفلاطون غموضا ويبدو للباحث أنه قد يبدو السبب أن أفلاطون كان حين وضعه لهذه العلاقة فى فيدون والجمهورية مستغرقا فى تأملاته الميتافيزيقية ، ولذا غابت عنه فكرة الحركة التي ينفيها تماما عن موجودات هذا الوجود – وبالتالى فكرة تحقيق السببية الأمر الذى يدفع الباحث الى القول بأن أفلاطون كان فى ذلك الوقت مستغرقا فى خطوات الجدل الصاعد أو التوصل لهذا الوجود.

فإذا ما افترضنا أن هذا الوجود هو الفرض الأساسى فان ايمانه بهذا الوجود

---

(١) أميره حلمى مطر ، محاورات ونصوص لأفلاطون ص١٦ .

(٢) V. Lutoslawski . Origin and growth, P. ١٢٠.

(٣) Arist : Metaph, ٩٩٧ b ١٠-٢٥.

كان سابقا على كشفه للأبعاد الأخرى المرتبطة به وعلاقته بالأشياء . وهذا واضح في أن الأفكار الرئيسية تدور في هذه المرحلة في إطار الصعود للوجود الحقيقي ، ولذا غلب على الجدل مناقشة الخطوات التصاعدية التي يخرج بها الإنسان من عالم التغير الى الثبات من عالم المظاهر الى عالم الحقيقة .

فمحاورة فيدون تمثل حياة الفيلسوف أو طريقه والمأدبة تمثل حياته في تصاعده للرؤية والحج العقلي والجمهورية تميل الى التركيز على طريق الفيلسوف أو الحاكم الذي يعبر من مجال الظواهر المتعددة للعدالة الى وجود العدالة بالذات وهو ما عبر عنه أفلاطون بصيغ مختلفة [1].

وهو الأمر الذي اختلف بعد ذلك في المرحلة التالية لفكر أفلاطون ، ولكن في هذه المرحلة لم تخرج المناقشة عن جوهرية المثال ووحدته عن هذا الاطار الذي كان موضع نقد من أرسطو الامر الذي يدعو الى أن أفلاطون كان مستغرقا في تأملاته الميتافيزيقية ويقينه الحدس بهذا الوجود وللحدس دورا كبيرا في المرحلة التالية ولكن بشكل مختلف ، فنحن نجد ان الحدس هو نهاية الصعود أو المنهج المنظم الذي فيه يأخذ التذكر شكل تصاعد كما كان في الجمهورية للوصول الى الجمال في ذاته والاستمتاع بما كانت النفس قد رأته من قبل في هذه المأدبة الالهية أو العيد الالهي،حيث كانت تشاهد الأشياء أو الحقائق في بهائها ووضوحها رؤية مباشرة[2].

ويأخذ الفن دور المثير للنفس أو الموجه للنفس في هذا الطريق ، وهذا الفن يعتمد على المعرفة الفلسفية التي تقوم على الجمع والقسمة ، ولكن المعرفة الفلسفية نفسها لم تعد بدورها مجرد نشاط عقلي جاف في متناول عامة الناس بل أنها تتطلب نوعا من الكشف أو التذكر أو التجربة الصوفية التي يتصل بها الفيلسوف بهذا العالم ذي الجمال الذي يفوق الوصف الذي لم يتغن به أحد من الشعراء حتى أفلاطون كما يقول بنفسه :

لم يتغن أحد من شعراء الأرض حتى الان بجمال
هذا المكان الذي يقع فوق السماء ولن يتغنى جماله
مشاعر غناء يتناسب مع روعته [3].

ولذا فان النفوس التي تعجز عن الدوران وتتبع الالهة فأنها تبتعد وعند ابتعادها لا يصبح لديها سوى الظن .

---

(١) علي سامي النشار ، فيدون ص١٤١ - ١٤٢ .

(٢) Plato : Phaedrus, ٢٤٦ d .

(٣) Plato : Phaedrus, ٢٧٤ c .

الخاتمة والنتائج

ان رؤيـة الوجـود وعند افلاطون قد تطورت منذ ان بدأت تتبلور في مجاورة فيزون حتى محاورات امسوفسطائي وفيليبوس وطياوس .
ويـبدو ان قانون عدم التناقض كان وراء تقسيمة للوجود إلى درجات بحيث تصبح كل ملكة من ملكات النفس موضوعها الذى لى يمكن ان يؤثر عليها بشكل مختلف فى آن واحد .

ثـم يحـول الوجـود إلى علاقـة تربط كل الموجودات وتقوم على التأثير والتأثر كما هو واضح في محاورة السوفسطائي ، وهذا قدم فقده ككل النظريات السابقة عليه والتـي اعتـبرها افلاطـون انهـا تحـدثت عـن الوجود ولكنها لم تعبر عن طبيعته وعن ماهيته .

وقـد لازم هـذا التطور تطور فى تصوره المعرفة هذا الوجود فقد بدأت المعرفة منذ أفلاطـون بـان كانـت تذكرا تستطيع النفس من خلال تأملها أو علاقاتها بالواقع المحسـوس ان تتذكـر هذا الوجود الحقيقي فيه على رؤية الحقائق فى ذاتها و بالتالى تستطيع ان تستعيد هـذه المعـرفة طالما أن التـذكر مناه استعادة ما نسيناه من معرفة كنا حاصلين عليها.

وقـد لازم تـصور الوجـود علـي شـكل درجـات يوحد علي قمنه مثال الخير اعـتماد المعـرفة علـة منـهج الجـدل الديالكتيك Sixhektikn ومعناه المنهج الذى يـرتفع بـه الانـسان من المحسوس الى المعقول او المنهج الذى يرتفع به من القصورات القعلية الى اعلى التصورات وأرقاها مرتبة ومكانا وهو مثال الخير .

وهـذه المعـرفة لا تأتـي الا تقلـيلاأو نـدرة مـن الـناس خصتهم الطبيعة بأقص النفوس واعلى المواهب وأفضل الصفات .

ولـذا فقد عرض أفلاطون لنقد النزعة الحسية فى محاورة ثياتيتوس وتطروها باشـتراك الادارك مـع الحكـم العقلـي وتكـوين الظـن او الحكـم حيث يظهر ذلك فى

مرحلة الاستدلال العقلي ولم كانت لا بد ان تكون يقينية فان افلاطون اكد على انه لا الحكم ولا الادراك الحسي يمثلان معرفة صحيحة .

وتميزت المرحلة الاخيرة للجدل بسمات حديده منها قابلية المثل للمشاركة وفصل الاجناس بعضها عن البعض وتحديد الاجناس العليا التى تقوم بعملية الربط والتأليف بين المثل وعلى ضوء ما سبق يمكن ان تنتهى الى النتائج الاتية :

أولاً: أن هناك مرحلتين لمناقشة فكره الوجود عند أفلاطون . مرحلة تضم مناقشات في محاولات مينون وفيدون والجمهورية ، ومرحلة ثانية تضم محاولات فايدروس وبارميندس وثياتيتوس والسوفسطائى وفيليبوس فى المرحلة الاولى استخدم افلاطون اسلوب الحوار والمناقشة عبر عن أفكاره وخاصة ما يتعلق بالوجدو تغيرات مختلفة مستعينا بالاسطوره والرمز وبالاستعارات اللغوية . ام المرحلة الثانية فقد بدت كما تشير لوقسلاقسكي انها مرحلة ما بعد الشك لأى الحصول على اليقين وبالتالى اتخذ الاسلوب شكل القاء محضرات لايساهم فيها الطلبة بالاشتراك أو المناقشة .

بعبارة اخرى يفضل المؤلف التعبير عنها بأن المرحلة الاولى كانت مرحلة الميتافيزيقا فقد جاءت افطار افلاطون من الوجود معظمها وغالبها فى اسلوب ينفق مع رؤيته الميتافيزيقية للوجود اما المرحلة الثانية فهى مرحلة عقلية خالصة خاصة بدءا من محاورة السوفسطائى التى ينظر اليها جمهرة من الدارسين لفلسفة افلاطون او التفكير المنطقى عند افلاطون .

ثانياً: ان محاورات الشباب كانت تعنى عناية خاصة بالجدل الصاعد أو الحركة الصاعدة للوجود ولم يكن هناك كما يبدو من محاورات افلاطون نفسها اهتماما كبيرا بالحركة الهابطة الا فى وقت متأخر وقد ظهر ذلك بوضوح فى محاوره السوفسطائى.

والحدس يلعب دورا كبيرا وهاما عند أفلاطون في هذه المرحلة .. وهذه الأهمية تبدو منذ البداية حيث يمكن للروح أن تتعرف تعرفاً مباشراً على الحقائق بالابتعاد عن الجسد وبدون تجربة حسية وهذا واضح في محاورة فيدون .

كذلك تنبثق الرؤية بشكل مفاجئ عن الجمال في ذاته في المأدبة بعد أن يمر الانسان بدرجاتها المختلفة ويصير من المحسوس الى المعقول ، ويعبر عنها أفلاطون تعبيرات موجبة بذلك كما يقول جون بيرنت **J. Burnet** فالعقل يحدث له في هذه الحالة تزاوج مع الحقيقة .

والحدس في محاورة فايدروس له أهمية تظهر في انه وراء موهبه الخطيب الملهم الذى مسه الهوس الآلهي والذى لا يكتفي بالاستدلال العقلى الجاف وفي الجمهورية حيث لا يستخدم أفلاطون التعبير عن رؤية الخير أو المعرفة النهائية إلا باستخدام الرمز حيث تعجز اللغة عن تصوير هذا التكشف الفجائي وانبثاق الرؤية والحدس يمثل كما يشير ريتشارد روبنسون الجزء الأوفى للمران الطويل .

كذلك توحي نهاية محاورة ثياتيتوس بان التعرف المباشر على الوجود هو الشكل النهائي للمعرفة الحقيقية بعد أن ثبت بطلان البرهان باشكاله المختلفة وبالتالى ثبت فشل أن نصل الى معرفة يقينية عن طريق الإدراك الحسي أو الفكر الاستدلالى .

ويبدو للباحث أن النهاية السلبية لمحاورة بارمنيدس بعد اختبار فرض وجود الواحد وعدم وجود الواحد تحتمل بل تفترض قفزة أعلى من الروح للتعرف المباشر على الوجود، طالما أن التفكير الاستدلالى القائم على الفروض قد بين أن العقل يسمح بالتناقض ، ولكن التعرف المباشر لا يسمح بذلك لأنه ليس هناك تناقض في الوجود عند أفلاطون والجدل الحقيقي هو الذى يستطيع أن يحطم الفروض فإذا نظرنا الى الجزء الثاني من محاورة بارمنيدس على انه من هذه الفروض أو تمثيلا لها فان تحطيم الفروض لا يتأتى إلا بقفزة مفاجئة الى الرؤية المباشرة **νοεῖν** أى التعرف المباشر على الوجود .

وإذا اضفنا الى ذلك ما يقوله ركس وارنر أن السؤال في اية مرحلة بالضبط والى أى مدى بدأ يفكر أفلاطون في صوره على أنها موجودة بالفعل في مكان ما فوق الإدراك ما زال موضوعا للمناقشة ؟؟ وبجانب ذلك السؤال الذى لم يجد له تايلور

A.E. Taylor إجابة حاسمة تبين أن كان أفلاطون قد كتب شيئا قبل وفاة سقراط أم لم يكتب ؟؟ نجد أن فرضا من الفروض وضع نفسه أمام الذهن مباشرة وهو هل كانت نظرية أفلاطون فى المثل بمثابة حدس لأفلاطون بنى عليه بعد ذلك مذهبه ؟؟

وخاصة أن أول ظهور لهذه الفكرة - فكرة الوجود - كان في محاورة فيدون باعتباره الفرض المتضمن وراء النقاش والذى تبنى عليه نظرية خلود الروح .

والمؤلف يجد نفسه في قابلية لأن يكون الأمر كذلك ، أى أن فكرة الوجود كما وضعها أفلاطون كانت حدسا لأفلاطون نفسه تكشف عبر فترات زمنية عن تفصيلاته ومضموناته .

ثالثاً : إذا نظرنا الى ما يسمي بالمنهج أو المنطق عند أفلاطون كما يشير كثير من الباحثين وخاصة في الفترة الثانية من تطوره أى في فترة نضجه وبشكل خاص منذ محاورة السوفسطائي حيث ناقش العلاقات بين المثل لاقامة لغة للعلم تكون إجابة عن مشكلة قيام لغة علمية .

وقد اعتقد البعض كما يبدو من حديث بيرنت أن هذا المنطق يتضمن منهج القسمة والتى عرضها أفلاطون فى محاورة فايدروس وطبقها في محاورة السوفسطائي ووافقنا على أراء د. عبد الرحمن بدوى من أن ذلك لا يقدم منطقا بالمعنى العلمى الصحيح كما حدث عند أرسطو وعلى وجهة نظر كرومبي من أن أفلاطون قدم المنهج باعتباره يعتمد على التحليل والتأليف فى محاورة فايدروس ثم تخلى عنه عندما ناقش مشكلات أخرى فيما بعد ، ويقصد فى محاورة السوفسطائي عندما ناقش مشكلات غيرها وأشار الى أن القضية لابد أن تتكون من موضوع ومحمول .

وقد رأى د. عبد الرحمن بدوى أن هذا كان يمثل ارهاصا لمنطق أرسطو ولكن أفلاطون لم يتعمق فيه ولم يتوسع فى شرح القضايا .

والمؤلف يرى أن امام ذلك هناك ثلاث فروض يجب الخيار بينها :

أما أن أفلاطون قد تخلى عن منطقه ؟؟ بتخليه عن التأليف والتحليل .

واما أنه استبدل بهذا المنطق منطق آخر ؟؟

ويقصد به منطق الحمل وباعتبار أن القضية لابد أن تتكون من موضوع ومحمول ١ .

وأما أن الأمر لم يكن منطقيا على الإطلاق . وكل ما هنالك أن التفكير المنظم الذى لجأ اليه كان يتضمن منطقا غير مقصودا فى داخله من افلاطون وهو ما أشار

اليه روبير بلانس فى كتابه تاريخ علم المنطق .

وهكذا يجد الباحث نفسه اميل الى قبول الفرض الثالث وهو أن هذه المرحلة كانت تمثل لجوء أفلاطون الى الفكر المنظم لتفسير مذهبه وقد كانت هناك أسباب قوية لذلك منها :-

أ - اخفاقه في تحقيق أفكاره السياسية في صقليه .

ب- مواجهة النفوذ السوفسطائي المتزايد في المجتمع اليونانى والذى عبر عن نفسه في التفكير العقلى المنظم والابتعاد عن التفكير الأسطورى .

جـ- الحفاظ على روح استاذه سقراط الذى يمثل المصدر الأساسى لأفكاره بعد أن كادت هذه الروح تموت بموت صاحبها وتغلغل التفكير السوفسطائى في الوجدان اليونانى .

ولذا يميل المؤلف الى تسمية الانتقال من الفكر الميتافيزيقى الذى كان غالبا فى فترة الشباب الى الفكر المنطقى كما يدعوه جمهرة من الدارسين لأفلاطون انتقالا من الحدس الى الفكر المنظم . ويظن المؤلف هنا أن خطأ فهم أفلاطون من هذه الناحية يرجع الى النظر إلى أفلاطون بنظرة أرسطية واغفال روح أفلاطون المعبرة عنه في خلال حواراته وتعبيراته .

رابعاً : يعتقد الباحث أنه يمكن النظر الى محاورة بارمنيدس نظرة أخرى تضيف لها بعدا جديدا مع كل الأبعاد الأخرى التى يمكن أن تنسب اليها .

فقد كانت المناقشات الأولى الدائرة في الجزء الأول من المحاورة تدور حول إمكان اشتراك الأشياء الكثيرة أو المشابهة وكانت هذه الفكرة أن تكون كما اشار كثير من المؤرخين سببا فى أنهيار مذهب أفلاطون من أساسه .

ولكن كثيرا من الباحثين أيضا لاحظوا أن المناقشة تدور في إطار وكأن المثل من نفس نطاق الأشياء وبالتالى كان الخطأ الأساسى الذى أدى الى كل الانتقادات أى أن المثال كأنه شئ مثله مثل الأشياء .

وفى الجزء الثانى وضع أفلاطون فرضين يتم مناقشتهما وهما ماذا يحدث لو وجد الواحد؟ وماذا يحدث لو لم يوجد الواحد ؟

وصحيح أن هناك بعض الإجابات ذات النفع وخاصة في الفرض الأول والثانى والسابع ولكن النتيجة النهائية كانت سلبية وهى أنه سواء وجد الواحد أو لم يوجد الواحد فالأمر سواء بالنسبة للواحد وللكثرة ، فإذا افترضنا أن هذه النتيجة

تعبر عن إستدلال من فرضين ، وأن العقلية اليونانية كما وصفها افلاطون في محاورة السوفسطائي بناءا على الربط بين مقولة بروتاجوراس ومقولة هيراقليطس في التغير تقبل بوجهتي نظر في كل موضوع ، وإذا اعتبرنا هذين الفرضين هما وجهتي النظر اللتين يمكن وضعهما في القضية .

فإن ذلك مما يظن المؤلف يعد نقدا للعقلية اليونانية في تطورها يسبق النقد الوجه لها في محاورة تياتيتوس .

ويبدو أن المقصود بهذا من أفلاطون أن على العقلية اليونانية أن تلجأ الى طريقة أخرى في المعرفة غير هذه الطريقة التي تلجأ اليها في تطورها وهي الاستدلال العقلي الجاف الذي يبين عن تناقضه بمعنى أن العقل يسمح بالتناقض .

ويبدو أنه كما يقول د. حسام الدين الألوسي في كتابه من المثولوجيا الى الفلسفة أن الفكر اليوناني بعد أن أجهد نفسه لجأ الى التصوف في شكل فلسفة أفلاطون .

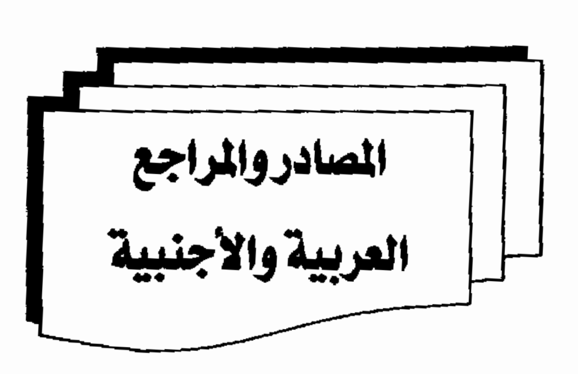
خامساً : لابد من الإشارة الى تأثر أفلاطون بالفكر الفيثاغوري وهذا واضح منذ أن تبلورت فكرة الوجود في محاورة فيدون وتضمنت خلود النفس وهي فكرة فيثاغورية أصيلة وكذلك في محاوراته المتأخرة مثل محاورة فيليبوس والتي وضع فيها أفلاطون مبادئ الأشياء متأثرا بشدة بمبدأي الحد واللامحدود عند الفيثاغوريين

ولقد مال أفلاطون الى نزعة تجريبية تتضح في اهتمامه بالجدل الهابط وبمنهج القسمة التي تميز الأنواع في داخل الجنس والتي تنظر في الخصائص الحسية ، ذلك لأن الوجود الذي عني به في المحاورات المتأخرة لم يقتصر على المثال بل يعني أيضا المركب أو الخليط الذي ذكره في محاورة فيليبوس **Philebus** وهو الذي يبين أن الكثرة توجد في الوحدة وان المثل نفسها لم تعد بسيطة بل فيها مشاركة بين بعضها البعض كما يظهر في محاورة السوفسطائي، وكذلك أصبح الوجود يعني الرابطة التي تصل بين التصورات وبعضها كما ذكر في محاورتي ثياتيتوس والسوفسطائي من أن الوجود هو رابطة وهي علاقة ثم ان المحسوسات والموجودات تفترض المبدأ المادي المحسوس كما تفرض المبدأ العقلي المثال أو الحد أو المقياس الرياضي وان العلة دائما كانت تفيد العلة الفاعلة وهي النفس الأولى التي ذكرها في محاورة فايدروس وفي محاورة القوانين وفي محاورة طيماوس باسم الاله الصانع وهي النفس الالهية أو النفس الكلية العاقلة والتي هي مبدأ الحركة والتي نظمت الكون بعد أن كان فوضى غير ذات شكل في صورة معقولة .

ثبت بأهم المصطلحات :

العلة	The Cause
اللا محدود	Unlimited
مبدأ	Principle
الكائنات	
القسمة	Division
يقسم	Divid
الاستدلال	Thought
الظن	Belief-Opinion
فاعلية	Power
الوهم	Likeness
المعرفة	Knowledge
المحب	Love
هوس الحب	
الاختلاف	The Different
المشاركة	Participation
الحركة	Motion
الهوس	Madness
المقياس	Measure
محاكاة	Imitation
المتشابهات	Likenessess
المترادفات	Synonyms
التعقل	Intellection

Intellect	العقل
The Limit	الحد
Mortal Belifes	معتقدات الفانين
Rest	السكون
Existence	الوجود
Non-Existence	اللاوجود
The One	الواحد
The Same	الذاتية
	الذاتية
The End	الغاية
Perfectly	التمام
Chance	الصدفة
Thinking	الفكر
By Nature	الطبيعة
Receptacle	القابل
The Matter	المادة
Proper Place	المكان المناسب
Mixture	الخليط


المصادر والمراجع
العربية والأجنبية

مصادر البحث العربية :

أفلاطون السوفسطائي - تحقيق وتقديم أوجست ديبيس - ترجمة للعربية الأب فؤاد جرجي بربارة - منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي - دمشق - ١٩٦٩ م.

أفلاطون بروتاجوراس ، ترجمة ودراسة محمد كمال الدين على يوسف - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م.

أفلاطون بروتاجوراس (في السفسطائيين والتربية) ترجمها عن النص اليوناني وقدم لها وعلق عليها د. عزت قرني - مكتبة سعيد رأفت، القاهرة - ١٩٨٢م.

أفلاطون جمهورية أفلاطون ، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م.

أفلاطون فيدون - ترجمة وتعليق د. على سامى النشار وعباس الشربيني - دار المعارف الأسكندرية - الطبعة الثالثة - ١٩٦٥ .

أفلاطون مينون - أوفي الفضيلة - ترجمة د. عزت قرنى - مكتبة سعيد رأفت - القاهرة ١٩٨٢ .

أفلاطون محاورات ونصوص لأفلاطون - فايدروس - وثياتيتوس - ترجمة وتقديم دكتورة أميرة حلمى مطر - دار المعارف الطبعة الأولى - ١٩٨٦ .

أفلاطون المأدبة - فلسفة الحب - ترجمة الدكتور وليم الميرى دار المعارف بمصر - ١٩٧٠ .

أفلاطون محاورات أفلاطون - أطيفرون - الدفاع - أقريطون فيدون - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٦ ترجمة وتعليق د. زكي نجيب محمود .

أفلاطون محاورة الجمهورية - ترجمة وتعليق حنا خباز ، دار القلم بيروت - ط٢ - ١٩٨٠ .

المراجع العربية :

أحمد فؤاد الأهوانى أفلاطون – سلسلة الفكر الغربى – مجلد رقم ٥ – دار المعارف القاهرة ١٩٥٩م.

أحمد فؤاد الأهوانى فجر الفلسفة اليونانية – دار أحياء الكتب العربية – القاهرة ١٩٥٤م.

الكسندر كواريه مدخل لقراءة أفلاطون – ترجمة عبد المجيد أبو النجا مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة – يناير١٩٦٦م.

أميرة حلمى مطر الفلسفة عند اليونان – مطابع دار الشعب – دار المعارف القاهرة – الطبعة الثانية ١٩٦٨م.

أميرة حلمى مطر دراسات فى الفلسفة اليونانية (التأمل – الزمان والوعى الجمالى) – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٨٠م.

أميرة حلمى مطر الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها) دار المعارف القاهرة – ١٩٨٨ .

أوليف جيجن المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية – ترجمة عن الالمانية د. عزت قرنى – دار النهضة العربية – ١٩٧٦م.

برترند رسل تاريخ الفلسفة العربية – ترجمة د. زكى نجيب محمود الجزء الأول – الفلسفة القديمة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٥٧م.

برترند رسل حكمة الغرب – ترجمة د. فؤاد زكريا – سلسلة كتب عالم المعرفة – مجلد رقم ٤٨ الجزء الأول – المجلس

الوطنى للثقافة والفنون والأداب- الكويت - ١٩٨٣م.

توفيق الطويل — أسس الفلسفة - دار النهضة المصرية القاهرة الطبعة ١٩٩٠.

جون ماكورى — الوجودية - ترجمة الدكتور امام عبد الفتاح امام - مراجعة د. فؤاد زكريا ، عالم المعرفة عدد رقم ٥٨ المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب - الكويت ١٩٨٢م.

زكى نجيب محمود — قصة الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة الطبعة السابعة ١٩٧٠م.

عبد الرحمن بدوى — أفلاطون - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٤٤.

عبد الرحمن بدوى — أفلاطون - دار القلم - بيروت - ١٩٧٩م.

عبد الرحمن بدوى — أرسطو - وكالة المطبوعات - الكويت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

عزت قرنى — الحكمة الأفلاطونية - دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٧٤.

كولينجوود — فكرة الطبيعة - ترجمة أحمد حمدى محمود

محمد على أبو ريان — تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول الفلسفة اليونانية (من طاليس لأفلاطون) - الدار القومية للطباعة والنشر - الأسكندرية - الطبعة الثانية - ١٩٦٥.

محمد على أبو ريان — تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - أرسطو دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - الأسكندرية - الطبعة الثانية ١٩٦٥م.

محمد على أبو ريان — الفلسفة ومباحثها - مع ترجمة المدخل الى الميتافيزيقا دار المعارف- الطبعة الرابعة - ١٩٧٩م.

مجاهد عبد المنعم مجاهد هيراقليطس – فيلسوف الحب والحرب – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٨٤م.

محمد مهران مدخل الى دارسة الفلسفة المعاصرة – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٤.

محمد وقيدى ما هى الابستمولوجيا– دار الحداثة – بيروت ١٩٨٣.

مراد وهبة المذهب فى فلسفة برجسون – دار المعارف بمصر ١٩٦٠

مصطفى النشار نظرية المعرفة عند أرسطو – دار المعارف – الطبعة الثانية – ١٩٨٧م.

مصطفى النشار نظرية العلم الأرسطية – دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

وولترستيس تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الثقافة – القاهرة – يونيو ١٩٦٥م.

يحيى حامد هريدى دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٦٨م.

يحيى حامد هريدى مقدمة فى الفلسفة العامة – مكتبة النهضة المصرية الطبعة السابعة – القاهرة ١٩٧٢م.

يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الرابعة – ١٩٥٨م.

Resoures :

- Plato : Plato's Cosmology, The Timoeus of Plato. Translated With Running Commentary by Francis Macdonald Cornford, Routedge, London, 1937.
- Plato : Dialogues of Plato. Translated With an Introduction by Professor Raphael Demos, Random House, New York, 1937.
- Plato : Plato on The One. The Hypothese in The Parmindes, by Robert S. Brumbaugh, New Haven, Yale University Press, 1967
- Plato : Plato and Parmines, Parmindes Way of Truth and Plato's Parmindes, Translated With an Introduction and a Running Commentary by Francis Macdonald Cornford, K. Paul, London, 1939.
- Plato : Phaedo : Interpertation by Kemeth Dorter, University of Toronto Press, London, 1982.
- Plato : Phaedrus, Translated With an Introduction and Commentary by R. Hackforth, Cambridge University Press, 1972.
- Plato : Philebus, Translated With Notes and Commentary by J.C.B. Gosling Clarendon Press, 1975.
- Plato : Plato's Sophist : The Drama of Original and Image. New Haven. Yale University Press, 1983.
- Plato : The Statesman, Philebus, With an English Translation by Harold N. Fowler, Cmbridge, Reprinted 1965.
- Plato : Plato's Theory of Knowledge . The Theaetitus and The Sophist of Plato, Translated With Running Commentary by Francis Macdonald Cornford, New York, Lobral Arts Press, 1957.
- Aristotle : Aristotle Metaphysics. Edited and Translated by John Warrington, London, 1956.
- Aristotle : Work of Aristotle, Translated into English under Editorship of W.D. Ross, Vol. 1. Categoriae and De interpretatione, Analytica priora, Analytica posteriora, topica and De sophisticis Elenchis. Oxford University press, London, 1955.

Rferences :

- Armstrong (C.A.H.) : An Introduction to Ancient Philosophy. Metheun, London, 1947, Reprinted, 1981.
- R.E. Allen : Studies in Plato's Metaphysics. Humanities Press, New York, 1955.
- R.E. Allen : Studies in Presocratie philosophy . The Eleatics and

Pluralists. Kegan paul, London, 1975.

- Barker (Earnest) : Greek Political Theory. Metheun , London, 1964.

- Brumbaugh (R.S.) : The Philosophers of Greece . Crowell, New York, 1964 .

- Bambrough (Renford) : New Essays on Plato and Aristotle . Kegan Paul , London, 1964.

- Burnet (John) : Early Greek Philosophy . Black , London, 1930 , 4 th edition .

- Burnet (John) : Greek Philosophy . From Thales to Plato . Macmilland and Co., New York, 1962.

- Copleston (Frederick) : A History of Philosophy . Greece and Rome, Vol. 1, Image Books, New York , 1962.

- Cornford (F.M.) : From Religion to Philosophy : A Study in The Origins of Western Speculation. Harper, New York , 1957.

- Freeman (Kathleen) : The pre-socratic Philosophers : A Companion to Diels Fragmente. Blackwell, Oxford, 1959.

- Freeman (Kathleen) : The Sophists . Translated from the Italian . Basil Blackwell, Oxford, 1959 .

- Friedlander (Paul) : Plato : An Introduction . Pantheun Books, New York, 1985 .

- Gallop (David) : Parmindes of Elea . Fragments, A Text and Translation With an Introduction . University of Toronto Press, London, 1984.

- Gomperz (Th.) : Greek Thinkers, Vol. 1, 2, 4. Murray, London , 1939.

- Gosling (J.C.B.) : Plato . Kegan Paul , London and Boston , 1973 .

- Guthrie (W.K.C.) : The Sophists. Cambridge University Press, 1971.

- Guthrie (W.K.C.) : A History of Greek Philosophy . Cambridge University Press, 1967 .

- Gulley (Norman) : Plato's Theory of Knowledge . Methuen, London, 1962 .

- Harold Cherniss : Aristotle's Criticims of Plato and The Academy , Vol. 1. The Johns Hopkins Press , 1944.

- Hegel : Lectures on The History of Philosophy. Translated From German by E.S. Haldane in Three Volumes. New York, Humanities Press, 1955.

- Herman L. Sinaiko : Love, Knowledge and Discourse in Plato ·

Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, and Parmindes . University of Chicago Press, Chicago and London, 1958 .

- Kirk (G.S.) : The Presocratic Philosophers : A Critical History With a a Selection of Texts. Cambridge University Press, London, 1983 .

- Lee (E.N.) : Exegesis and Argument . Studies in Greek Philosophy, Presented to Gregory Vlastos. Van Gorcum, Neatherlands, 1973.

- Lutoslawski (Vincenty) : The Origin and Growth of Plato's Logic. Longmans Green, London, 1905.

- Nettleship (R.L.) : Lectures on The Republic of Plato. Macmillan, London , 1968 .

- Owen (G.E.L.) : Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy. Cornell University Press, New York, 1986.

- Randall (J.H.) : Aristotle. Culombia. Culombia University Rress, New York, 1960 .

- Rhyle (c.) : Plato's Progress. Cambridge University Press, 1966 .

- Robinson (Richard) : Plato's Earlier Dialectic. Oxford, 1953, Second Edition.

- Ross (David) : Plato's Theory of Ideas, Second edition. 1953.

- Schofield (Malcolm) : Languge and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy, Presented to G.E.L. Owen . Cambridge University Press, London, 1982 .

- Stace (W.T.) : A Critical History of Greek Philosophy. Macmillan and Co., New York, 1962.

- Taylor (A.E) : Plato. The Man and his Work. Methuen, London, Reprinted 1978.

-Thilly (F.) : History of Philosophy. Routledge and Kegan Paul, London, 1919.

- Windelband : History of Ancient Philosophy. Charles Ocribiner's Sons, New York, 1924.

- Zeller (E.) : Outlines of The History of Greek Philosophy. Routledge and Kegan Paul, London, 1950 .

- Dictionary of The History of Great Ideas, Philip P. Wiener, editor in Chief, Vol. 1, 2, 3. Charles Scribners's Sons, Now York.

- Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, editor in Chief, Vol.
1, 2, 3, 6, 7. Macmillan Company, New York.



الفهرس

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل الخامس

الفصل السادس

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل الثامن

الموضوع	رقم الصفحة

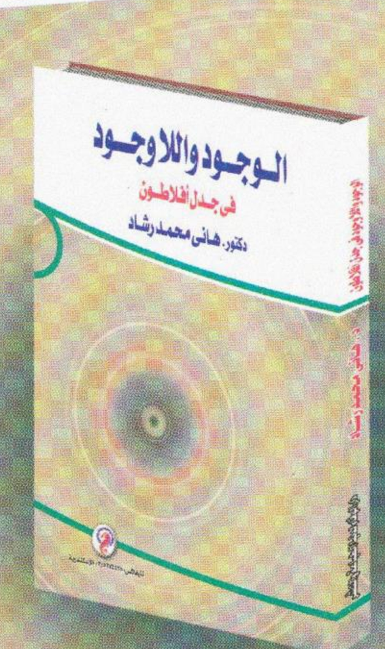
الفصل التاسع

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية


الـوجـود واللا وجـود
فى جدل أفلاطون
دكتور. هانى محمد رشاد